جاك غودي

الإسلام في أوروبا



جاك غودي

الإسلام في أوروبا

تعريب
جوزف منصور

عويدات للنشر والطباعة
بيروت ـــ لبنان

ص ب 628 بيروت ـ لبنان ـ تلفون 616033 3 961 ـ تلفاكس 853757 1 961
E.mail:oueidat_editions@hotmail.com

Original Title: **Islam in Europe - Jack Goody**

ISBN 9953 - 28 - 0 58 - 4



الطبعة الأولى 2006

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁



المقدّمة

لهذا الكتاب القصير مراجع متعددة. فقد اهتممت بالشرق الأدنى منذ زمن، منذ وجدت نفسي كإنسان في مطلع شبابه وسط النزاعات العربيّة ـ الإسرائيليّة، واليونانية ـ التركيّة في الأربعينات من القرن العشرين، تلك النزاعات التي كان يطمسها، في ذلك الوقت، صراع أوسع بين قوى المحاور. وبرجوعي إلى قبرص لاحقاً، برفقة بول سانت كاسيا، صُدمت كسائر الزائرين، بالخط الفاصل عند ذاك بين الأتراك المسلمين واليونان المسيحيين، ذلك الخط الذي تبدو الديانة عنده لاعبةً دوراً أكبر من ذاك الذي يسمح به علماء الاجتماع. وكان يبدو أنّ هذه الحال هي نفسها في البلقان وفي إسرائيل/ فلسطين، طبعاً.

ونتيجة لكتابتي في هذا الموضوع، فقد طُلب إليّ حديث عن الإسلام في أوروبا لفريق تاريخ اجتماعي في لندن، لاعتقاده، بدون شك، أن الخلافات الدينية أقلّ أهميَّة من الخلافات الطبقيّة، كما يراها الآخرون تعبيراً عن «العرقيّة» أو «الهويّة». وقد قادني هذا الجهد إلى بحث قصير وضّحت فيه ما كان للإسلام من أثر في

أوروبا. وقد وجدت أن الدين بشكل عام والإسلام بشكل خاص قد لحق بهما الكثير من الغبن؛ فأردت أن أوضح شيئاً من طبيعة التفاعل بين الإسلام وأوروبا، آخذاً بجديّة وجهة نظر الفاعلين في هذا الوضع.

وقد تحدّد هذا التوق على أثر 11 أيلول/ سبتمبر عام 2001، عندما نُظر إلى الإسلام، بصورة متصاعدة، كالعدو الآخر. وكان هدفي أن أوضح أن ذلك كان أيضاً جزءاً لا يتجزأ من ماضي أوروبا وحاضرها، على أن يكون ذلك من وجهة نظر محايد يتحدث إلى جمهور غير مختصّ.

وقد ظهر نصّ للفصل الثاني في نيو لفت رفيو (جريدة اليسار الجديد)، المجلد 7 [2001]، وقد روجع في «هستوري أند أنتروبولوجيا» (التاريخ والأنتربولوجيا)، المجلّد 13 [2002]، 1ـ 12. وقد ظهر نص للفصل الثالث في الجريدة الأخيرة، المجلد 13 [2002]، 139ـ 43.

وإني أتقدم بالشكر لجون كريغان وريتشارد بيدل وجوسلين دخليا وموراي لاست وريتشارد هودجز ونيكول روسمينار وجافيه ريباس وأولنكا روبلاك وجلبير لويس وزوكسانا وترسن وديونيجي ألبيرا وبيتر لينهان وكارولين همفري وزيبا مير ـ حسيني الذين أمّنوا لي المراجع أو قرأوا فصولاً. وأنا مقرّ بالجميل أيضاً لنيل غرين وجسيكا بلوم وميلاني هالز وسوزان منسفيلد لمساعدتهم في تحضير النص.

تمهيد

«شبح ينتاب أوروبا». وليس هذا شبح الشيوعيّة الذي كان يرجع إليه ماركس وإنجلز، ولكنه شبح الإسلام والذي سمّاه الغرب «الإرهاب الإسلامي». فمع ماركس وإنجلز يمكن أن نقول «إنّ كل قوى أوروبا القديمة قد دخلت في اتحاد مقدّس للقضاء على هذا الشبح: البابا والقيصر ومترنيخ وغيزو والأصوليون الفرنسيون والشرطة الراصدة في المانيا». ويمكن بسهولة نقل الآخرين إلى معادلين جدد بالإضافة إلى الولايات المتحدة وروسيّا والصين والهند وسواها. ولكن، هل هناك من تضخيم لمفهوم الشبح؟ أكتب ما أقدّم هنا كمشاركة في فهم مكانة الإسلام في ماضي أوروبا وحاضرها، حوالي الوقت الذي تمَّ فيه العدوان على البرجين التوأمين في نيويورك. وكان الإسلام والمسلمون قد لاقوا مناهضة في الغرب قبل ذلك بوقت طويل، ولكنّ تلك المأساة قد سوّأت الوضع كلّ التسويء. وكان الرئيس الأميركي، جورج بوش، فاحشاً باستعماله كلمة «الصليبية» عندما تحدث عن مقاومة «الإرهاب»، محدداً إياها بحرب الصليب على الهلال، أو في هذه الحال، حرب الحضارة المسيحيّة ـ اليهوديّة على الإسلام. وهكذا تصبح حرباً مقدسة

(الجهاد)، على سبيل الاستعارة، على الأقل، رجوعاً إلى الإحساس في القرون الوسطى وبداية العصر الحديث[1]. فالإرهاب، الإرهاب الإسلامي شيء يجب القضاء عليه مهما كلّف الأمر ولو على حساب حرب تُشنّ، عند الضرورة، خارج قواعد الحرب ومبادىء الأمم المتحدة (بضربات وقائيّة) لكون الإرهاب يشكلّ تهديداً لأميركا. وفي مطلع سنة 2002 كان يُرى في الولايات المتحدة الأميركيّة الكثير من الأعلام والسمات تكسو الصدور. ومن النوافذ الخلفيّة لكثير من السيارات كانت تظهر اللافتات مع هذه الكلمات «فليبارك الله أميركا».

إذ أن الله كان يُنظر إليه، منذ أيام المستعمرة الأولى، واقفاً بثبات إلى جانب الأميركيين، مساعداً إياهم في قهر الهنود ليصبح هؤلاء متمدنين مسيحيين. وقد توقّفت فكرة تنصير غير المؤمنين انطلاقاً من واقع هو أن المسلمين لم يبدُ منهم أي مظهر ارتداد ـ بل على العكس. ورغم ذلك لا يزال بوش يتضرّع إلى الله ليدعم الولايات المتحدة في سياستها الخارجيّة. فالدين مشدود إلى الصورة باستمرار.

وفي الخارج فكرة سائدة وهي أنّ الإسلام وحده، بين ديانات العالم الأساسيّة، يستمر في فكرة الحرب المقدسة (الجهاد). وصحيح أنه، بعد موجة العلمنة المتصاعدة التي تلت عصر

(1) لاستعمال مبدأ الحرب المقدسة في القرن السابع عشر في إفريقيا الشمالية ضد المسلمين وفي أميركا ضد الهنود، راجع مطر 1999.

الانبعاث، قد زاد التساهل في الدين في معظم أوروبا. ومع ذلك كانت الحروب والصراعات بين الكاثوليك والبروتستانتيين ضارية.

وقد تغير الوضع على أثر عهد التنوّر الفكري. ولكن معظم العقائد وراء الامتداد الاستعماري الواسع الانتشار كان مسيحيّ الطابع، وقد رافقه جحافل من الإرساليات تتسرّب إلى كل زاوية من العالم. وبمساعدة قوى الاستعمار وجيوشها، لم تكن هي نفسها بحاجة إلى القوة، لأن المعركة قد أُجريت بالنيابة عنها. وفي الإسلام، من جهة ثانية، تجتمع الزعامة الدينية والزعامة الدنيوية في شخص واحد، فتكون هكذا كل الحروب دينية.

وقد عانت الولايات المتحدة نكبة قاسية في الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر عام 2001، تلك النكبة المفاجئة غير المتوقعة التي لا سابقة لها في بلاد كانت ترى نفسها بعيدة عن خط المواجهة. ولكن استعمال تعبير الإرهاب كان يوحي بوجود عدو هدفهُ الوحيد هو العنف لغايات غير بيّنة. وقد أشاح هذا الاستعمال الإنتباه عن مسألة وجود هدف اجتماعي سياسي ديني وراء هذه الأعمال، ومسألة ما إذا كان المجرمون يحسبون أنفسهم ممتلكين وسائل تخييرية لمتابعة ذلك. وقد صرف الانتباه عن قضيّة هي أن باقي العالم ينظر إلى هذه القوة المتفردة التي تملك التفوق عسكرياً واقتصادياً بحذر لأنها، إذا حكمت بشكل أو بآخر، ستصر على إرادتها أو تفرضها فرضاً على سائر أنحاء العالم. وهذا التفوّق يشجع المقاومة والمعارضة. فتركيز الفرق في الشرق الأدنى وبنوع خاص في البلدان العربيّة، والدعم

الذي تلقاه تابعتها إسرائيل، والتهافت على النفط، كل هذه تكوّن بؤر الإستياء. والإستياء، وإن لم يظهر بأشكال فعّالة، يمكن أن يكون كذلك، مؤدّياً إلى عنف يستعمل مبادىء «الجهاد» ضد أعمال الغرب الظاهرة والخفيّة وإن تكن الأهداف المقدسة معبَّراً عنها بالحريّة والديموقراطية والسوق الحرة ونادراً بالمساواة والأخوّة. وإن كان هذا التحليل صحيحاً بعض الشيء، فهو يعني أن «الحرب على الإرهاب قد تحرز انتصارات محليّة ولكنّ المقاومة سوف تنبعث أيضاً وأيضاً. فهناك انكسار في أفغانستان تلاه انفجار مدمّر في بالي وخطف جماعي في موسكو، ووجود قناص، ربّما، في واشنطن. ستنبعث متعددة الرؤوس السامة ما دامت هنالك مشكلة، مشكلة لم تلقَ، إلاّ نادراً، تحليلاً وافياً وحلاً اجتماعياً سياسياً بدلاً من الكفاح المسلّح، أو تصاعد الصرخات من القوى غير المسلمة وأوروبا وروسيا والهند والصين والولايات المتحدة. فكل الدول تتمنّى السيطرة على الأقليّات المستاءة.

وقد اعتقدوا في أميركا أنّ عدوان 11 أيلول/سبتمبر لا علاقة له في سياستها تجاه إسرائيل. وهذا خطأ فاضح لأنّ بن لادن قد أوضح ذلك. وهناك أعمال عدوان أخرى على القوى الغربيّة لا علاقة لها بالقاعدة، على ما يبدو قد أعطت التبريرات نفسها. فالإرهاب من هذا النوع سيستمر ما دام الوضع على ما هو عليه. وما لم يغير الغرب من موقفه حيال شوق الكثير من المسلمين بالنسبة إلى التسلل إلى الشرق الأدنى، ستستمر الهجمات.

فالحرب على الإرهاب لن تنتهي أبداً. أمّا احتلال البلدان في المنطقة كما هي الحال في العراق فهو يزيد في حدّة التوترات ولا يستطيع أن يلغيها. فالمقارنة بين نتائج حرب ألمانيا واليابان مضلّلة؛ والإسلام ليس شكلاً من أشكال الفاشيّة، مهما كانت وسائله. فيجب إيجاد بنود اتفاق مع حركة من هذا النوع، كما كان على البعض إيجاد بنود اتفاق مع السود في جنوبي أفريقيا وفي جنوب أميركا.

كتب أحد المعلّقين على الثورة الإيرانيّة مؤخراً: «على امتداد القرن العشرين أراد العالم الحديث أن يدفن الدين على مستوى الحياة الشخصيّة الخاصّة. أمّا اليوم، ومنذ عشرات من السنين، فقد كان هناك ارتداد إلى الديانات المتباهية التي تهدّد الأمكنة التي تحتلها، وتنقطع عن المجتمع وتدخل في صراع معه» (خُسروخافار 2002: 7). وكان لهذه الثورة وقع اتسع وابتعد لكونها ذات مدلول عام ليس للإسلام وحده بل كجهد لمحاربة العولمة ولا سيما في شكلها الأميركي المتمثل، في رأيهم، باتحاد شركات النفط، والحكام (مثل الشاه) والمصالح الأميركيَّة. وهنا كان «النفط ـ والإسلام» هو المفتاح؛ وليس من باب المصادفة أن تكون الثورة قد اندلعت انطلاقاً من بلد غني بالنفط مثل إيران، أو أن يكون زعيم القاعدة ابن اقتصاد نفطي. والغرابة هي أنّ العالم الغربي مع استهلاكه الواسع للطاقة بحاجة إلى زيوت الشرق الأوسط، وهو طلب يجعل تلك البلدان (أو زعماءها) أغنياء، ويخلق الظروف المناسبة لتدخّل سياسي للمحافظة على الإمدادات التي بدونها قد تنهار سيطرتهم الاقتصاديّة. وبكلمات أخرى، فهم يؤمّنون، اقتصاديّاً

وسياسياً على حد سواء، الخلفية اللازمة لمقاومة إسلاميّة وعربيّة و«للإرهاب». وإحدى الشكاوى من أنظمة تلك البلدان هي أنّ الحاكمين قلّ ما يحاولون أن يوزعوا الثروة على الأعضاء الفقراء تمشياً مع تعاليم القرآن. فالتفاوت في الثروة والتعلّق بالاستهلاكيَّة، والسيطرة الأميركية على الأراضي المقدّسة، وفوق ذلك دعم دولة غازية في الشرق الأدنى هي إسرائيل، كل هذه الأمور تشكل موضوعات نزاع لها ارتداداتها في مدن أوروبا.

وتُرى إيران والقاعدة مقاومتين بشجاعة هذه المؤثّرات (الفعّالة في الوصول إلى الدولارات النفطيّة). وفيما تعتبرهم الولايات المتحدة كجزء من «محور الشيطان»، يعتبرون هم الولايات المتحدة «كامبراطوريّة الشيطان».

ووصْف الجماعات الإسلاميّة الخفيف بأنّها إرهابيّة قد أدّى بها إلى إهمال برنامجها السياسي الاجتماعي، سواء كان ذلك كفاحاً في سبيل الاستقلال في فلسطين وكشمير، أو محاولة لطرد السلطات الغربية خارج شبه الجزيرة العربيّة الغنيّة بالنفط التي يعتبرونها حَرَم الإسلام. وهذه الصراعات كان يُضطلع بها بظروف عسكريّة دونيّة (فيما تمتلك إسرائيل الأسلحة النوويّة مثلاً وأحدث الطائرات، لا تمتلك القوى الإسلاميّة شيئاً من ذلك)[1]. وهذه الدونيّة في التسلّح يرافقها شعور عميق بالظلم. وفي سياق الثورة العربية في الحرب العالميّة الأولى كان العرب الذين شجعهم مع سواه ت.ا. لورنس

---

(1) كعضو حديث في حماس (الغارديان 11 حزيران/يونيو 2002).

ينظرون بشوق إلى وطنيتهم حيث سبق لهم أن حجبوا تحت الإمبراطورية التركيّة. وقد أكّد العرب بإيراد الدليل على أنّ استقلال فلسطين كان ضِمن الوعود المجسّدة في تبادل المراسلات من تموز/ يوليو إلى تشرين الأوّل/ أكتوبر 1915 بين السير هنري ماكماهون، مندوب مصر السامي، والحسين بن علي، أمير مكّة. وفي عام 1917، ونتيجة لوعد بلفور للورد روتشيلد، أُعلنت فلسطين «الوطن القومي للشعب اليهودي» مع فقرة شرطية تقضي بعدم الإجحاف بحقوق السكّان الآخرين الذين كانوا يؤلفون عام 1914 حوالي 605,000 مقابل 85,000 يهودي. وقد اعترفت المادّة 22 من ميثاق عصبة الأمم المعقود في حزيران/ يونيو عام 1919 «بالاستقلال المؤقت» للمقاطعات العثمانيّة السابقة بمساعدة قوى الانتداب. وبالنسبة إلى القوى المنتصرة، اهتمّت بريطانيا وفرنسا بفلسطين ولبنان وسوريا على أن تكون تحت انتدابهما بالتقاسم بإشراف عصبة الأمم لكي تترصدا مصالحهما في الشرق الأدنى وقبل كل شيء مراقبة قناة السويس.

فسمحت بريطانيا عندئذٍ بشيءٍ من الهجرة اليهوديّة التي تعاظمت، فيما بعد، أثناء الخدمة النازيّة في الثلاثينات من القرن العشرين وأثناء الإبادة الجماعيّة في الأربعينات. مع ذلك، لم تقبل أكثريّة الشعب بهذا الوضع إطلاقاً، ورفض المؤتمر السوري عام 1920 وعد بلفور على نحو حاسم وانتخب فيصل ملكاً على سوريا المتحدة التي تشمل فلسطين. ولكنّ هذه المبادرة توقّفت، في العام نفسه، في مؤتمر سان ريمو عندما تقاسم الخلفاء المنتصرون الأقاليم العثمانيّة بشبه انتداب مرغمين فيصل على تسليم سوريا للفرنسيين. وفي

العام نفسه رُدّت أعمال الشغب التي قام بها الفلسطينيون إلى خيبة أمل العرب بعد فشلهم في تحقيق الاستقلال.

ونُظر إلى تسرّب إسرائيل إلى الشرق الأدنى كصورة جديدة للصليبيّة، وقد تمّ ذلك لمصلحة المجموعة اليهودية الأوروبية. ولم يكن ذلك بالإمكان لو لم تتسلم القوى المسيحية، ولا سيما بريطانيا، زمام الأمور في المنطقة التي أصبحت تحت الانتداب بعد الحرب العالميّة الأولى. وقد مكّن وعد بلفور عام 1917 اليهود من تحقيق حلمهم الطويل الأمد في المنفى: «اللقاء في القدس العام القادم» أو «على الأقل» في تل أبيب.

وقد تتابعت، تحت الانتداب البريطاني، الهجرة اليهوديّة وشراء الأراضي بدعم مادّي قوي من الخارج. وقد فعلت النزاعات ما بين الطوائف فعلها. وفي عام 1935 حاولت السلطات البريطانيّة إدخال بعض المؤسسات الديموقراطية يكون فيها للعرب أربعة عشر مقعداً ولليهود ثمانية، ولكنّ اليهود رفضوا هذا الاقتراح رغم كونه مناسباً جداً لهم؛ لأنهم خافوا أن يمنع حكم الأكثريّة الهجرة ومن ثم سيطرتهم في المستقبل.

وفي العام التالي شبّت ثورة شاملة مردها إلى خوفهم من بلاد تصبح وطناً قومياً لليهود. ونتيجة البحث في أسباب هذا التمرّد، اقترِحَ التقسيم، وهو حل ارتأته عصبة الأمم، مقترحة إقامة دولة عربيّة خلال عشر سنوات. ولكن كلا الطرفين رفضا، وكلاهما يريد لنفسه كل شيء أو لا شيء.

وحتى سنة 1939 كان اليهود يشكلون 30 بالمئة من مجموع

السكّان، وهو كافٍ لاستياء العرب. وفي نهاية الحرب العالمية الثانية اقترحت المملكة المتحدة والولايات المتحدة إقامة حكم ذاتي محلّي لكلا الطرفين، في حين شجعت الأمم المتحدة الحديثة التقسيم مع تدويل القدس في الوقت نفسه.

ولم يكن هنالك من جديد في فكرة إقامة دولة فلسطينية؛ إذ بُحث هذا الأمر منذ ما يقارب ثمانين سنة. فالمحادثات قد سبّبت للفلسطينيين إحباطاً، إذ كان للإسرائيليين، منذ البداية، دعم خارجي تمثّل بالمؤونات العسكريّة؛ وكانوا منظمين للعنف بنوع الإرهاب أولاً، ثم بإقامة دولة إسرائيل لاحقاً. وكان يُنظر إليهم، فوق ذلك، كدخلاء في الشرق الأدنى كما كان الانتداب الفرنسي والانتداب البريطاني مع توغّل أبعد في البحث عن النفط. وكان الإسرائيليون يلعبون كرة القدم مع أوروبا (لا مع آسيا) مجتمعين بمنافسة أوروبية وتبعيَّة أميركيّة. في حين كان الإسلام هو العدوّ الآخر، والفئة المشوّشة.

ورؤية الإسلام هذه ترتكز على مواقف سابقة. فقد رأى الغرب في الصليبيين شرعيّة كاملة، في حين كان الجهاد عنفاً مستهجناً موجهاً ضدنا لأننا غير مؤمنين. فقد كانت كلتاهما حرباً مقدسة. وكانت كل فئة تعتبر الأخرى كافرة، تفتقر إلى الإيمان الصحيح، ويستمر هذا الوضع حتى اليوم في المناقشات حول السؤال عن هويّة الإرهابي.

ولكن، هل هناك ما هو أكثر إرهاباً من القصف الجوي بالمدفعية يقتل آلاف المدنيين بما فيهم من نساء وأطفال؟

وبالإضافة إلى ذلك، يعتبر الإسلام ذا خلفيّة ثقافيّة ـ اجتماعيّة، وإن كان له مع اليهوديّة والمسيحيَّة الجذور نفسها، وقد استثناه منها

مفهوم واسع الانتشار يتغنّى بفرادة الحضارة اليهوديّة ـ المسيحيّة. وقد تكون البلدان الإسلاميّة بخلفيتها الاقتصاديّة على تناقض مع أوروبا بعد التغيّرات في رسائل الإنتاج المتمثلة بالثورة الصناعيَّة، أو حتى بعد التغيرات في وسائل المواصلات على أثر دخول الصحافة المطبوعة إلى الغرب. ولكنّ أوروبا، في مرحلة سابقة، تلقت دروساً من الإسلام في العلم والتكنولوجيا ومظاهر الفنون. وكان لتحطيم التماثيل عند المسلمين الذي أدانه الغرب الصوري، جذور في الكتب المقدسة لدى ديانات الشرق الأدنى. الفصل الرابع

توجُهُ هذا الكتاب لا يُحتمل أن يلقى العطف من الدوائر الحاكمة في السلطات العظمى، كل هؤلاء الذين كافحوا، في السنوات الأخيرة، ضد مجموعات إسلاميّة، كالولايات المتحدة بسبب الدعم الطاغي الذي قدمته لتأسيس الدولة (اليهوديّة) على أراضٍ كانت طوال 1500 سنة مسلمة، وكروسيا والصين بسبب التأثير الذي كان للإسلام عبر العصور في روسيا الجنوبيّة وفي شمالي ـ غربي الصين والذي ولّد عدّة توترات خفيّة ونزاعات مكشوفة. وفكرتي المطروحة هنا هي أن الإسلام دين مختلف فعلاً باهتماماته الذاتيّة، ولكنّه، وهو مستبعد عن التقاليد اليهوديّة ـ المسيحيَّة، من صميم جوهرها في الواقع. ومن هنا كانت مشكلة القدس الدائمة، هذه المدينة التي يدعيها كل من العقائد الدينية الثلاث، سواء في الماضي أو في الحاضر. ولكن، بقطع النظر عن المهاجرين الحديثين إلى أوروبا من باكستان (في المملكة المتحدة)، ومن أفريقيا الشماليَّة (في فرنسا)، ومن تركيّا (في ألمانيا) الذين

يشكلون جزءاً مهماً من اليد العاملة، كان للإسلام دور مهم في أوروبا نفسها منذ القرن الثامن، وذلك بفضل وجوده الديني والسياسي والعسكري وبفضل ما قدّمه من المشاركة في حقول التكنولوجيا وفنّ العمارة وسعة المعارف والرياضيات والكيمياء والزراعة واستخدام المياه والفلسفة والعلوم السياسيّة وأدب الرحلات والأدب بصورة عامّة.

وفي هذا السياق شئت أن أذكّر الأوروبيين، أنهم، مهما كانت المشاكل مع الإسلام، لا يجوز أن ينظروا فقط إلى خلفيّة مغايرة. فالإسلام قد لعب دوراً ذا شأن في أوروبا منذ وصوله إلى إسبانيا والمتوسط في القرن الثامن، وقد تبع ذلك تقدمه في أوروبا الشرقيَّة، وتحركه في سهول الشرق الواسعة (سهول أوروبا) بعد ذلك بقليل. وتضم اليوم كل الدول الغربيّة الملايين من المسلمين بصورة دقيقة. وللحدّ من حدّة النزاع الكامن، علينا أن نفهم شيئاً من ماضي هذه الديانة وحاضرها ومن برنامجها الديني السياسي. نحن بحاجة إلى الكفّ عن الإجحاف بحق الإسلام والديانات الأخرى بشكل عام، كي يتسنّى لنا تقييم الأهداف والملابسات أمام عقيدة انتشرت في العالم انتشاراً عظيماً ناجحاً، ومعاملة معتنقيها كشعوب من أهل الكتاب ومن أهل أوروبا نفسها.

جاك غودي

كليّة القدّيس يوحنا،

كمبريدج

الفصل الأول

مقابلات سابقة

إنّ اهتمامي الأساسيّ في موضوع الإسلام في أوروبا يعود إلى استقصاءات طويلة الأمد في ما خص الإسلام في حوض المتوسط وشمالي أفريقيا، وما كان له من تأثير في غربي أفريقيا حيث عشت وعملت لعدّة سنوات. وله جذور، بنوع خاص، بعنايتي بعدد من النزاعات في أوروبا وبدور الانتماء الديني في شجارات جديّة في العالم المعاصر، وهو دور قد خفّف من وطأته بعض المناقشين الحديثين. وهؤلاء المحلّلون قد جاؤوا، في أكثر الأحيان، من حلقات فكريّة أهملت الدين وافترضت أن الآخرين نهجوا نهجها أو عليهم أن يفعلوا ذلك. وشعرت أن ذلك كان صحيحاً من قِبل مفكرين مهمّين تفحّصوا الوطنية من أمثال ارنست جلنر وإيريك هوبسباوم، وقد أهملوا الدين أو لم يعيروه إلاّ القليل من الانتباه، وعالجوه تحت تعابير واسعة شاملة هي العرقيّة أو الهويّة، وهي التعابير التي قلت عنها في مجادلاتي إنها تفتقر إلى المرجعيَّة التجريبيّة. وقد ارتبط إهمال الدين، بنوع خاص، باليهود غير الملتزمين وبالمسيحيين غير الممارسين، وبكثير من علماء الاجتماع

الذين وافقوا على الدستور السوفياتي عام 1917 وهو الذي ينص على «إلغاء كل إجحاف وطني ـ ديني أو تحفّظات، والتطوّر الكامل للأقليات الوطنيَّة والمجموعات العرقيَّة». وهناك أهداف مشابهة سواء في الحرية الدينيَّة أو في التحرّر من الدين، قد أعلنتها الثورة البريطانية عام 1649، والثورة الأميركيَّة عام 1787 والثورة الفرنسيَّة عام 1789 (مع خلفها النبوليوني). ومع ذلك يبقى الدين عاملاً أساسياً ليس فقط بدعم الصراعات الوطنية بل بالتعبير عنها. فقوّته في المقاومة بارزة. وهذا يبدو في الكنيسة الأرثوذوكسية في الاتحاد السوفياتي وانبعاثها الأخير، ويظهر كذلك في المقاومة الإسلاميَّة في أفغانستان، وفي الصراعات الجارية في الشيشان، وفي الانقسامات التاريخية و «التطهير العرقي» الرهيب في إيرلندا الشماليَّة، وفي الهند وباكستان وإسرائيل، وفي كل هذه الحالات، يظهر استمرار الانتماء الديني جلياً، وربما كان الاعتقاد الديني على درجة أدنى في إعطاء الشكل لمثل هذه النزاعات. فلا يمكن أن نفهم فلسطين المعاصرة ولا ما جرى في نيويورك في 9/ 11 بوضعه تحت عنوان «الإرهاب» و «العرقيَّة» دون الأخذ بالحسبان البعد الديني العميق. فالإسلام يطبع كل مظاهر حياتنا بطابعه الخاص، منذ أن تأسس في الجزيرة العربية في مطلع القرن السابع.

أريد أن أقول شيئاً في ذلك الماضي، ولكن لنبدأ بالحاضر أولاً، فهناك موضوع سأعود إليه بالتفصيل. ففي أيامنا هذه هناك مليونا مسلم في ألمانيا (من تركيا بشكل أساسي)، والعدد نفسه في بريطانيا (وغالبيتهم من شبه القارة الهندية)، وستة ملايين، تقريباً، في

فرنسا (معظمهم من شمالي أفريقيا)، وخمسة عشر مليوناً، تقريباً، في الاتحاد الأوروبي، وذلك قبل الامتداد نحو الشرق؛ وهذه الأعداد غير دقيقة في جميع الأحوال. وهذه الأقليات الراسخة لها ملابسات اجتماعية وسياسية مهمّة، ولا سيّما أن هذه المجموعات تكونت من مهاجرين يختلفون عن سواهم، ليس بالدين فحسب، بل بسبل الثقافة والعيش، ومن هنا يوفرون القبول لكره الغريب ولما يسمونه ردّة الفعل العرقيّة التي لها ضلع كبير في الإجحاف الديني. ويوفّرون التنوع الثقافي، كما يكوّنون نقاط انحراف عن المفهوم العام. ولن يؤثّر المنع في هذه الأعداد. فقد تؤثر قامتها في مجرى العمليَّة السياسيَّة، ولكنهم، في الواقع، مشتتون وغير مجهزين، ولا تسمح ديموقراطيتنا بالتمثيل المستقل.

وخلافاً للوبي الصهيوني الثريّ، لا يستطيع هؤلاء المسلمون إلاّ فعل القليل للتأثير في السياسة الوطنية في الشرق الأدنى أو في أمكنة أخرى. ولكنهم بدأوا بإحداث صدمة. ففي بريطانيا تظاهر المسلمون لقضية كشمير، وهو عمل اعتبر اهتماماً بالقضايا الوطنية لا تدخلاً بشؤون السياسة البريطانيَّة (لم يقم أي احتجاج على مظاهرات اليهود تأييداً لإسرائيل).

ففي مجال التأثير في مجرى العمليَّة السياسيَّة يبدو المسلمون عاجزين. ونتيجةً لهذا العجز يوفرون الجنود الجدد لطالبان والقاعدة، وقبل ذلك، للكفاح الوطني الأفغاني ضد احتلال الاتحاد السوفياتي، حيث انبثق «الإرهاب» و «التطرّف» بصورة متجانسة من النضال الوطني للتحرر.

وفي تاريخ الإسلام وأوروبا تبرز ثلاثة تيَّارات للتسرّب إلى المناطق وهي التي أثّرت في تلك القارة منذ بداية الإسلام في القرن السابع. وكان الإسلام بدوره جدولاً من جداول الدين الثلاثة في الشرق الأدنى التي أثّرت في أوروبا في العصر المشترك. وفي العهد الروماني حدث تشتت اليهود (والقرطاجيين) في عرض الامبراطوريَّة وطولها، وفي إيطاليا وإسبانيا وفرنسا وإلى أبعد من ذلك. وكانت المسيحيَّة، في العهد نفسه تقريباً، وبعد اهتداء قسطنطين عام 313، تخرج من الحصون الرومانيَّة. وكان الامتداد الإسلامي الذي حدث بعد ثلاثة قرون. وتيارات الإسلام الثلاثة التي أرجع إليها هي المغاربة (العرب) والبلقان (الأتراك العثمانيون) والأوروبيون الشماليون (المغول)، أمّا تواريخهم الخشنة فهي القرن الثامن ثم القرن الرابع عشر ثم القرن الرابع عشر نفسه (كمسلمين بعد الاهتداء). وقد تركت كل حركة من هذه الحركات بصماتها على تفكير أوروبا الغربيّة. وكان اعتراف بسعة اطلاع الإسلام، ورفاهيته وإنجازاته العسكريَّة.

وأحدثت هذه الأخيرة تهديداً في نفوس الشعب بعيداً عن خطوط المجابهة لا يزال متمثلاً بالاستعمال اللغوي.

وقد تركت حملات الفاتحين الأوائل المنطلقين من الشرق بصماتها على تعابير الاجتياح الأوروبيَّة، ولا سيما من خلال الهنس والفندال، وهكذا تركت حركة المغول سماتها على الإنكليزية وذلك بصفة تتار التي يطلقونها على الولد الشرس؛ أمّا الاجتياح التركي فقد

ترك صفة «التركي الصغير» للولد نفسه، في حين أوحى المغاربة بالتعبير «عربي الشارع». وفوق ذلك ترك الأتراك والمغاربة أثراً على أعياد القرية التي تجسّد الأتراك والأشخاص السود في إنجازاتهم[1]. وإن كلمة مسلمين، حسب بريمو لافي، دخلت الاستعمال في مخيّمات النازية للنزلاء الذين استسلموا.

وكثيراً ما أهمِل في الغرب التسلل الكثيف الطويل. وقد اهتم المؤرخون بذلك بمقدار ما كانت هذه الظاهرة تعني أوروبا. وكانت هذه القارة إلى درجة عالية هي من خَلْقهم كما رأوها قارّة ذات سلفيّة تعود إلى اليونان والرومان وترجع، لاحقاً، إلى ديانتهم الذاتيَّة أي المسيحيَّة. وككيان جغرافي ثنائي، تعتبر أوروبا المركز الرئيسي للتاريخ والجغرافيا، اللذين يُدرّسان كموضوعين مميّزين في المدارس، وذلك عندما لا يتعاملون مع المنوّعات الإنكليزية أو الفرنسيَّة أو الألمانيَّة الصرفة. فهذه القارّة ككل واحدة قديمة أو جديدة تتطلّب تاريخها الحصري وجغرافيتها المقصورة، كما نرى في الأحداث الأخيرة في أفريقيا، فالدول التي قُسّمت قد حُدّدت وشُرّعت بهذه الطريقة. وكذلك كان الأمر في أوروبا.

ومنذ العصور القديمة، تتجه أوروبا إلى أن تكون مغلّفة، وقد نُظر إليها كنقيض لآسيا، تلك القارة ذات الاستبدادات والحضارات الهيدروليكية وعدم القدرة على تحقيق الرأسماليَّة ولا على أن تكون، في رأي بعضهم، مساوية للأوروبيين في الاختراع أولئك الذين

---

(1) راجع غارسيا 1969.

يتحلون بأخلاق المسيحية والبروتستانتية ويمتلكون المقاولات والرأسمالية. كل هذا التعريف بهوية أوروبا والمسيحية والحداثة أدّى إلى رفض ضمني أو إلى إهمال دور الإسلام في أوروبا. فقد قال أحد المؤرّخين الإسبان مثلاً إنه رأى التأثيرات الإسلامية سطحيَّة لأنّها لم تتناول «الطبيعة الخاصّة» للإسبانيين والبرتغاليين. (غيشار 1994: 679).

ومن جهة أخرى، كان الشرق أقلّ تيقناً من الحدود بين القارّات. وكان شرق المتوسط يستعمل كلمة الفرنجة للدلالة على الأوروبيين؛ ولم تدخل عبارة أوروبا الاستعمال إلاّ في أواسط القرن التاسع عشر. ولم تشمل كلمة فرنجة الأوروبيين تحت السيطرة العثمانية: فلم تكن القضيَّة، بتعبير آخر، جغرافيَّة بل سياسية. ففكرة الغرب العامّة الأكثر شمولاً كانت تضم بالتأكيد، روسيّا والولايات المتحدة (هيبرغر 2002: 2).

وليست أوروبا، في الواقع، كياناً جغرافياً؛ ويفصلها عن آسيا نقطة واحدة هي البوسفور تتمثل بمسافة صغيرة من الماء. وشمالي ذلك استمرارية على امتداد السهول الروسيَّة وهي مدٌّ برّي كامل. أقترح أن يكون صحيحاً من حيث الثقافة والتنظيم الاجتماعي. فلم تكن أوروبا يوماً، في الواقع، منعزلة ولا مسيحية على حدّ صِرف.

وبدلاً من أوروبا مسيحيَّة، علينا أن نرى القارّة تخترقها ثلاث ديانات عالميَّة (هي الديانات المكتوبة) انطلقت من الشرق الأدنى، وكان لها، بالفعل، ميثولوجيا مشتركة أو نص مقدّس؛ وهي، بتتابع

وصولها اليهودية والمسيحيَّة والإسلام. وقد سادت هذه الديانات استناداً إلى معتقدات أخلاقية وممارسات حدّدناها بطريقة سلبيَّة مستهجنة كوثنية، ولكنها صبرت على مستوى النخبة والدولة حتى القرن الخامس عشر في لتوانيا، وعلى مستوى شعبي، فيما بعد. وقد ادّعى بعضهم ذلك على امتداد العصور الوسطى في معظم أوروبا.

وبالعودة إلى الإسلام، لا يجوز أن يُرى وصوله كمغتصب لأوروبا المسيحيَّة أكثر ما تعتبر هذه الأخيرة محطّمة الأوثان وأسواط اليهود. وكلهم كان لهم ألقاب تثبت وجودهم، ولكن لا يجوز، بالسير إلى هذا الهدف، أن يعتبر أحد نفسه الآخر فقط، بل هو جزء من أوروبا وجزء من ميراثنا.

وفي كل الأحوال، كان الإسلام، بالنسبة إلى أوروبا المسيحية الآخر المهيب منذ القرن الثامن. وصحيح أنّ الآخر الآخر، أي اليهود، كان أقرب طبيعياً، لأنّ هؤلاء كانوا يعيشون مشتتين كتجار وكلاجئين.

ولذلك كوّنوا تهديداً أخلاقياً تجارياً ولكنه لم يكن سياسياً على الإطلاق، أمّا الإسلام فلم يكن الآخر وحسب، بل منافساً لا يقلّ قوة عن الغرب في جميع الميادين. فقد بدأ المسلمون بغزو إسبانيا وتخطّوا البيرينه. وكانوا بالقوة نفسها.

وعُرفوا بالثقافة وفن العمارة إذ شيّدوا قصر الحمراء العظيم في غرناطة، والجامع الرائع في قرطبا، والكثير من الأبنية على تراب أوروبا. وحملوا معهم الكثير من الإنماء والتطوير في التقليد

الكلاسيكي الذي كان الغرب قد أهمله، ولا سيما ترجمة أعمال أرسطو، وما قام به المسلمون أنفسهم من تقدم في علوم القرون الوسطى، وعلم الصحّة. وتحت حكم المسيحيَّة، أبطلت الحمّامات الرومانية، وأساليبهم في توفير المياه؛ فقد كانت الحمّامات مرتبطة، في بادىء الأمر، بالاستحمام الطقسي عند اليهود، والوضوءات اليوميَّة عند المسلمين. وهذا ما ينافي الديانة المسيحيَّة.

وكان بعض موجات الدفق ممثلاً بحركة الشعوب الدائمة، من الشرق إلى الغرب، بصورة واسعة ولكنها غير حصرية، وقد كان كذلك منذ العصور القديمة إلى التاريخيَّة منها أيضاً.

وتميّزت هذه الحركات بهجرة الهندو ـ أوروبيين، والسلت، والشعوب الناطقة بالأورالية ـ الطائية كالفنلنديين والهنغاريين والهونيين وسواهم.

وتحركت الثقافة في الاتجاه نفسه، من الشرق الأدنى إلى أوروبا، أوّلاً، ثم في الاتجاه المعاكس، وكانت الحدود مفتوحة حيث لم يكن انتقال جسدي، وهكذا تقاسموا الثقافة وتبادلوها. فقد تحركت الثقافة في كلا الاتجاهين كما فعلت الفتوحات. وتمددت روسيّا على أراضٍ تمتدّ من البحر الأسود إلى الهادىء؛ وانتشرت الثقافة الأوروبيّة المستحدثة والأسلوب الإمبريالي في الاتجاه نفسه. ولكن كان الإتجاه سابقاً من الشرق إلى الغرب.

ولم يكن هذا واضحاً في حقل ما وضوحه في حقل الدين حيث اندفعت عقائد الشرق الأدنى المكتوبة الثلاث، أي اليهوديَّة والمسيحيَّة والإسلام نحو الغرب (ونحو الشرق) على حدّ سواء على

امتداد جانبي المتوسط. وهكذا ليس الإسلام، كاليهوديّة والمسيحيَّة، ديناً غريباً في المنطقة، ولكنه تركز داخل أوروبا وكان له التأثير العظيم في سياستها وفي ثقافتها بنوع عام. فهو، إلى حدّ ما، ضد اليهود (والفينيقيين من قبلهم) والعناصر الإسلامية التي حددتها أوروبا الغربية نفسها كمسيحية. وهكذا، إذا فكرنا بدور الإسلام، علينا أن نراه ضد خلفيَّة المكوّنات عبر القارية للشرق وللغرب ودوره في تحديد ذلك، من الهونيين الذين عملوا في كلتا المنطقتين، إلى المغول الذين هاجموا الصين والغرب في الوقت نفسه، إلى الأتراك الذين قال فيهم ماوتسي تونغ في إحدى قصائده العسكريَّة الطويلة:

غابة بنادقنا تثب إلى الأمام

مثل ذلك القائد الطائر القديم

الذي طار منبثقاً من السماء ليطرد رجال القبائل التركيَّة خارج منغوليا[1].

فالشرق الذي انطلقت منه هذه الديانات العالمية كان دائماً ذا شأن سياسي بالنسبة إلى الأوروبيين. فاليونان ومن بعدهم الرومان قد أقاموا امبراطوريات هناك، كما فعل المصريون والفرس. ولكن، بوصول المسيحيَّة، أصبح الشرق، ولا سيّما فلسطين، منبعاً للدين ومحجاً مبكراً، كما كانت القدس ومكّة بالنسبة إلى اليهود والمسلمين.

---

(1) الحصار الثاني، في قصائد ماو تسي - تونغ، ترجمة بارنستون. لندن: باري وجنكنز، 1972.

ولم تتكبّد الشعوب مشقات السفر لزيارة الأراضي المقدّسة وحسب، بل كانت لها هناك استثمارات مبكِّرة.

وحريَّة الوصول صارت أصعب بعد بزوغ الإسلام في القرن السابع، والمحاولات اللاحقة لتحرير الأماكن المقدسة التي كان المسلمون يعتقدون أنّهم قد حرروها سابقاً. وكان ذلك الدافع الأساسي وراء حملات الصليبيين الذين دفعوا بمحاربيهم إلى الواجب عبر البحار يستحثهم البابوات والمؤسسة الكنسية.

وما أريد عمله هو أن آخذ بعين الاعتبار مدى تأثير الوجود الإسلامي في التغيير؛ فقد كان هنالك دائماً لتحديد الهوية المسيحيَّة في الشرق نفسه، كما يتضح في مجرى الحملات الصليبية التي كوّنت غزوات أوروبيَّة مسلحة لأقاليم مسلمة. وثانياً أريد أن أشير إلى مؤثرات الإسلام الاجتماعيَّة والفكرية في أوروبا المسيحية بما فيها الطابع الفني. وألمّ بمدلولاتها في ما يتعلق بتحديد أوروبا المسيحيَّة لنفسها، وبنوع خاص في مناطق المواجهة أو الخلاف. وأنظر، أخيراً، إلى دور الإسلام في أوروبا المعاصرة ولا سيما المهاجرين إليها من شمالي أفريقيا والشرق الأدنى وشبه القارة الهندية.

والإهمال المعتاد لدور الإسلام في أوروبا (راجع لوبيز ـ بارالت 1994: 518؛ غيشار 1977؛ توريس وماسياس 1998: 10) والتركيز على المسيحية مناقضة الشرق الأوسط (المشرق)، كل ذلك يمكن أن يعتبر مظهراً من مظاهر الاستشراق الذي يحدده إدوار سعيد في كتاب يحمل الاسم نفسه (1978) و (خارج التقليد الأكاديمي) كأسلوب تفكير مبني على تحديد ذي علاقة بعلم الوجود

ونظرية المعرفة، قائد بين «المشرق» و «المغرب» في أكثر الأحيان (1978 : 2). وكانت الحال هكذا بالطبع طويلاً منذ وازن اليونان بين أوروبا وآسيا فرأوا الأولى ديموقراطيَّة والثانية أوتوقراطيَّة، وميّزوا بينهما ليس جغرافياً وحسب بل تحت عناوين ثقافية أوسع. ولكن هناك أسلوب ملموس يظهر فيه الشرق مؤخراً (عنى سعيد بذلك الشرق الأدنى العربي) لا مميزاً فقط بل ولكن مسيطراً عليه اقتصادياً وسياسيّاً وعسكريّاً، في حين كان ميزان القوى الثقافية والسياسيَّة، في القرون السابقة، يميل، في أكثر الأحيان، في الاتجاه الآخر.

وفي مقدمته للإستشراق كتب سعيد: «ليس المشرق مجاوراً لأوروبا وحسب، بل هو المكان حيث كانت أقدم مستعمراتها وأعظمها وأغناها، وكانت منابع حضاراتها ولغاتها، ومنافسها الثقافي وصورة عميقة للآخرين» (1978 : 1). وبالإضافة إلى ذلك، إنه يلاحظ أن المشرق ساعد في تحديد أوروبا (أو الغرب). فقد كانت الأراضي الأوراسيَّة مميزة عن الغرب والعكس بالعكس. ولم يكن الإسلام مظهراً شرقيًا بالمعنى الجغرافي وحسب، فقد جاء أوروبا باكراً بوجوده وملابساته العميقة في تلك القارَّة. والمعنى الآخر هو بيننا، فلم يكن جغرافيًّا منفصلاً، بل مرتبطاً ليس فقط بالاستعمار الأوروبي، كما يقول سعيد، بل بالتسرّب الإسلامي عبر «استعمار» أوروبا. ولم يكن الإسلام في ما كان يحدث في دمشق وبغداد فقط، بل كان يتوقف على اللحظة التاريخيَّة في برشلونة وباليرمو وتيرانا وأثينا وبودابست وكريميا وكياف وأوكرانيا، وكذلك في الشيشان وكوسوفو ليوفّر المتذكرين لمدى نطاقه.

فقد ترك الإسلام بصماته على أوروبا منذ البداية عام 622 الذي كان عام الهجرة (والانفصام عن روابط القرابة)، عندما قام المسلمون (وهم من أسلموا أمرهم لمشيئة الله واستسلموا) باتباع محمد ﷺ وهو يغادر مكة. وهناك شعروا أنهم مضطهدون فركّزوا أنفسهم في المدينة حيث كانت فئة يهوديَّة تمسك بالسوق المهمّة. ومن هذه القاعدة أقام النبي تحالفاً مع العشائر التي كانت، منذ القرن السابع، تستطيع أن تغير على القوافل المتنقلة بين اليمن ومكة وسوريا (دمشق وغزة)، متاجرة بالبضائع الشرقية ما بين الهند وأثيوبيا والمتوسط[1]. فقد كانت مكّة والمدينة كلتاهما مراكز تجارية عظيمة مع مراقبة سياسيَّة أشدّ في الأولى، وكان يستعملها التجار اليهود والتجار المسيحيون على حد سواء. وكانت زوجة محمّد ﷺ الأولى خديجة، التي عملت من أجله، تاجرة، وكان نسيبها ورقة مسيحيّاً.

وكان محمد ﷺ على صلة باليهود وبالمسيحيين «وهم أهل الكتاب» المعترَف بإنجازاتهم، ولكنهم، في ظل الإسلام، كانت تفرض عليهم الضرائب (من خلال الجزية وهي محاولات تُجتنب للتشجيع على الاهتداء). ولكنّ التوسع خارج الجزيرة العربيَّة أدّى إلى صراع مع الامبراطوريَّة البيزنطيَّة المتمركزة بالعاصمة المسيحيَّة الشرقية وهي القسطنطينية. وكان للإسلام دائماً جانب عسكريّ مهم لكونه متورطاً، منذ البداية، في غارات على قوافل الصحراء. وعندما

(1) لإعادة تركيب شخصية لهذه التجارة، راجع ا. غوش، في أرض أثريّة (لندن، غرانتا 1992)؛ وإلاّ أعمال الانسيكلوبيديا س. د. غويتن.

توحدت الصحراء العربيَّة تحت راية محمد ﷺ، نتيجة سلسلة من التحالفات، قبيل وفاته 632، كان محمد ﷺ أقوى رجل في البلاد، والجماعة الإسلاميَّة التي كانت قد أغارت على سوريّا عام 630 خرجت بسلسلة من الفتوحات، يشجعها سقوط الامبراطورية الفارسيَّة على أيدي البيزنطيين (627ـ 8).

وكان تمدّد تلك الإمبراطوريَّة غير اعتيادي. فبعد ست وأربعين سنة من انتقال محمد ﷺ من مكّة، كان اتباعه تحت أسوار القسطنطينيَّة. فهاجموا طوال فصول صيف سبعة ولكنهم انهزموا في موقع كان يستعمل النار اليونانية، وتراجعوا أخيراً خاسرين حسب «غبّن» وكانوا نحو 30,000 رجل. وكان هنالك حصار ثانٍ (716ـ 18) من جهة الجانب الأوروبي ولكنه سقط أيضاً تحت ضربات السفن الحرَّاقة اليونانية، وإن كان صنع مثل هذه النار، على ما قيل، هو من اختراع مهندس سوري في القرن السابع. أمّا سقوط القسطنطينية، في الواقع، فكان يلزمه انتظار سبعة قرون حتى مجيء الأتراك.

هذا التحرك نحو الشمال ثم نحو الغرب، ثم إلى إسبانيا عن طريق شمالي أفريقيا حرّك فيما بعد الصليبيين باتجاه الشرق محاولين أن يسترجعوا الأرض المقدسة التي كان الإسلام قد انتزعها من أيدي البيزنطيين. وكانت الصدمة الثانية في هجوم الأتراك على الإمبراطوريَّة البيزنطيَّة نفسها عند الشمال ثم بتحركهم نحو البلقان قبل أن تسقط أخيراً في قبضتهم العاصمة القسطنطينية، روما الشرق، عام

1453. وثالثاً، وبالتوغّل نحو الشمال، كانت غزوات المغول التتار في روسيّا وأوروبا المركزية، وقد بدأت عام 1237 في روسيا الجنوبية، ودخلت بولونيا وهنغاريا عام 1241 بهجومين خارقين، ولكنها انتهت بالانسحاب عند موت الملك خان.

الهجوم الجنوبي

ولعدم استطاعتهم التقدم إلى الأمام ضد الإمبراطورية البيزنطيَّة، اتجه المسلمون في هجوماتهم نحو الغرب. فوصلوا إلى شمالي أفريقيا بعد اليهود والمسيحيين، ويبدو أن اليهود قد أحسنوا استقبالهم، ولا سيما في إسبانيا، في المراحل الأخيرة للحكم القوطي عندما طبقت المملكة شكلاً من أشكال الكثلكة فعانوا شيئاً من التمييز. وكان فتح شمالي أفريقيا مسرعاً، وأدّى إلى اهتداء الكثير من قبائل البربر. وتاريخيًّا بدأت صدمة الإسلام على أوروبا بالجنوب، حيث خلال مئة سنة من الهجرة عام 622م. كانت القوّات المسلمة التي معظمها من البربر قد بلغت الأطلسي وبدأت بالعبور نحو إسبانيا عن طريق جبل طارق، وبالسيطرة على الجزر المتوسطيَّة لاحقاً. بلغ العرب الأطلسي وعَبَرَ طارق بن زياد مضيق جبل طارق في أواخر نيسان/أبريل عام 711، مدعوّاً من شعبة مستبعدة من السلالة الحاكمة؛ وقد ضُرِبَ الحصار بعد ذلك بشهر على قرطبة حيث ساعدتهم الجماعة اليهوديّة التي أصبحت من حرّاس المدينة وابتهجت بارتباطها بأخوّتهم الدينية في الشرق، بما فيه القدس. وتحت سيطرة الإسلام كان اليهود والمسيحيون من أهل

الذمّة يدفعون ضريبة خاصّة ويُمنحون مركزاً معترفاً به في الدولة. وهكذا تمتعوا بنسبة عالية من الحكم الذاتي وإن عانوا، إلى حدّ ما، مناهضة الساميَّة في التنوّع الأوروبي (زافراني 1996: 27). وسمَحَ هذا الوضع بتعاون تجاري على قدر عظيم على جميع المستويات، كما نرى في مستندات جنيزا من القاهرة. وكان المزيد من التجارة في الأراضي الإسلاميَّة، وفي حقول أخرى من الحياة العامّة، قد صار في أيدي المجموعة اليهوديَّة. وكان مثلُ هذه التجارة يسهّله واقع هو أن الكم الإسلامي امتدّ من إسبانيا إلى الشرق الأقصى، متيحاً الوصول السهل إلى التجارة البعيدة المدى، كتجارة الحرير والبهارات، مثلاً، من الهند أو مما هو أبعد منها.

وكان لفتح شمالي أفريقيا وسيطرة العرب على المتوسط تأثيرات مهمّة في أوروبا ولقرون تالية. وفي أطروحة مشهودة (1939) أوضح بيرين أن أوروبا ما انهارت مع سقوط الإمبراطوريَّة الرومانيَّة عام 400م. ولكنها تابعت على المنوال نفسه، ولا سيما من حيث التجارة، حتى سنة 600. عند ذاك، ظهر على المسرح المسلمون الذين صدّعوا التجارة حول المتوسط، وسببوا انقساماً فعلياً بين الامبراطوريات الشرقية والامبراطوريات الغربية. وكان الملوك الميروفنجيون في الشمال الغربي منعزلين عن الجنوب ولكنهم وفّروا تحضير المنصّات للعصور الأوروبيَّة الوسطى، مما أدّى إلى نشوء تدريجي للإمبراطوريَّة الكارولينية. ولولا محمد ﷺ لكان شارلمان ممكن ألاّ يُتصوَّر.

وفي بحث مفصّل عن الدليل الأثاري والتاريخي للبيِّنة في هذه الأطروحة، أقنع هودجز ووايتهاوس (1983) أنّه، فيما استمرّت الحياة التجاريَّة في المتوسط بعد هجوم ألاريك على روما عام 410 م، فقد حدث ذلك على درجة متناقضة؛ وقد بدأ التغيّر الصارخ من الكلاسيكي إلى القروسطي ببناء الحصون الدفاعية ومجابهة التسوية الريفية في السهول[1]. وتصاعد النضال، وكذلك الضرائب، وهكذا «تلاشى النظام تدريجاً» (هودجز ووايتهاوس 1983: 52). وفي هذا الوقت وصل العرب، فكان مجرى العمليَّة كاملاً تقريباً.

وهكذا لم يكن تقدُّم الإسلام هو الذي خلق الفارق العظيم. فقد كان الكارولينيون قد انقطعوا عن المتوسّط، وكان الانبعاث مركّزاً على استغلال الموارد الشماليَّة لسهل الرين وعلى سهولة الوصول إلى بحر الشمال من جهة، وإلى إلمانيا الجنوبيَّة من جهة أخرى (هودجز ووايتهاوس 1983: 171). وكثَّف الكارولينيون الإنتاج الحِرَفي، ولا سيما الفخّار والزجاج والمطاحن اليدويَّة، ونموّ

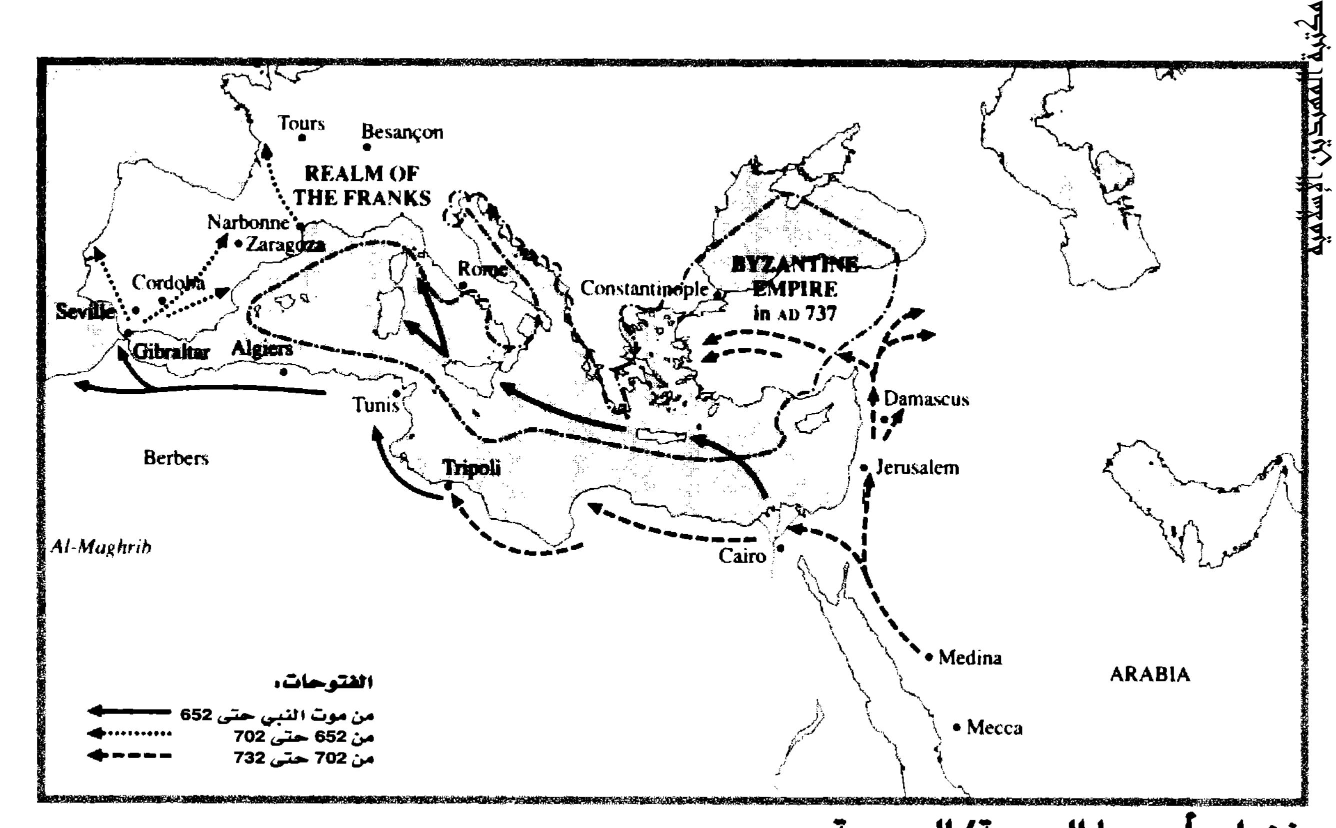
---

(1) لتقرير أشمل، راجع ماك كورمك 2001. ماك كورمك (2002) يسود الاجماع على واقع هو أن القرن الثامن كان معروفاً بتجارة النظير والسفن، في المتوسط، وقد انهار الاقتصاد في الإمبراطورية الرومانية في أواخر القرن السادس وفي القرن السابع. وشبكات التجارة الرابطة أوروبا الغربية بالدول المتطورة في الشرق الأوسط كانت ظلاً لسابقاتها، وقد ظلت تعمل (ص 27) وما أصبح مهماً هو تجارة الرقيق إلى الشرق الأدنى منذ القرن الثامن، التي موّلت أوروبا ونمّت اقتصادها التجاري ببيع الأوروبيين كعبيد للعالم العربي (ص 53).

التجارة البعيدة المدى. وكان المركز الرئيسي لهذه التجارة طريق الفايكنغ (وهي تتضمّن الفرو والرقيق) من البلطيق نزولاً حتى الفولغا والممر الطويل إلى بلغاريا والبحر القزويني، مباشرة إلى الامبراطورية العبَّاسيّة، قرب بغداد. ونحو سنة 750 كانت تلك الإمبراطورية تمتد من إسبانيا حتى باكستان. وبتبادُل البضائع والفضة المصكوكة، اكتسب الأوروبيون الثروة اللازمة لتمويل الانبعاث الكاروليني. وكان الأمويون قد أُخرجوا من دمشق على أيدي العبَّاسيين، ووجد بعضهم ملجأ في إسبانيا حيث سيطروا على قرطبة. وتحرّك العباسيون من المتوسط إلى بغداد.

وفي هذا الوقت كان المسلمون في الهلال الخصيب يتاجرون مع أفريقيا والهند والصين، والمصنوعات اليدويَّة الناتجة عن طريق هذه التجارة بما فيها تمثال مشهود لبوذا، قد ظهرت في حفريات مقابر سكاندينافيَّة. وهكذا كان ارتباط سابق بين ظهور الإسلام والإنماء في أوروبا الغربية بُعيد ولادة هذه الديانة، ولكن كانت هناك علاقات مباشرة أخرى. ونحو سنة 710، كما رأينا، كان المغرب مغزواً وكان الإسلام قد بلغ المحيط الأطلسي. في تلك السنة كان جيش عربي - بربريّ قد هاجم جنوبي شبه الجزيرة الإيبارية التي سمّوها الأندلس (كانت عام 710 وندالية).

ولم يستولِ المسلمون على المملكة الإسبانيَّة القوطية فقط، بل أمسكوا بعض مستعمراتها، ولو مؤقتاً، على الأقل، على الجانب الآخر من البيرينه. سقطت نربون عام 719 وظلت أربعين سنة تحت



غزوات أوروبا العربية/البربرية

الحكم الإسلامي. وتحولت منطقة سبتيمانيا المكوّنة من أبرشيات، ونيم، وأجد، وبازيه، وكركاسون، وماجلون (سلف مونبليه) وألن إلى محميَّة تتضمّن، على الأرجح، كونتيّة يهوديَّة (في سبتيمانيا كان ثلث مالكي الأراضي من اليهود). وكان هنالك تصادمات مع الفرنسيين في تولوز، وقد لفتت أكيتان أنظار القوى الإسلاميَّة عندما تحركت نحو الشمال. وقد ركّز العرب أنفسهم في جنوبي فرنسا، من شمالي الغارون إلى منبع الرون. وقد وصف المؤرّخ الكارولنجي بول الديكن المسلمين وهم يدخلون بلاد الغول عام 720، تقريباً، برفقة نسائهم وأولادهم كي يقيموا هناك (غيشار 1994: 683). وقد زُفّت بالزواج لزعيم مسلم ابنة أحد دوقات أكيتان. وتقدمت القوات الإسلامية، بعد ذلك، نحو أبواب نور وكروم برغندي، بما في ذلك مدينتي ليون وبيزنسون. واستمر الزحف، ويتأمل إدوارد غبّن في ذلك ويقترح «أن يكون تفسير القرآن الآن من ضمن برامج مدارس أوكسفورد، وعلى منابرها أن تبرهن لشعب مطهّر حقيقة وحي محمّد ﷺ وقدسيّته» (غبّن 1887: الفصل 52 ص 88). وفي الشمال، كان المسلمون يهدفون، على ما يبدو، إلى الحفاظ على الثروة التي كانت قد تراكمت في مزار القديس مرتين في تور، ويقال إن الإسقف سان جالين، فولكلورياً، قد لعب دوراً ما في الانتصار المسيحي على «الأوثان». مع ذلك، تغلّب شارل مارتيل عام 732 على الغزاة بين تور وبواتيه، ولاقى سقوط المسلمين (المطرقة الإضافية التي نالها بهذا الانتصار) استقبالاً وترحيباً على امتداد العالم الكاثوليكي. ومضى في هذا الانتصار بمحاصرته نربون حصاراً

دام ست سنوات، وذاك ما أدّى إلى خراب عظيم لمدن المنطقة وسبّب شعوراً عميقاً بمناهضة الفرنجة. وتحددت الحملة، فيما بعد، على يد ابن شارل وهو ببين القصير، الذي هدّأ السكّان المحلّيين واسترجع نريون من العرب عام 759 (ساينس 1986: 73ـ 4).

عندما سيطر «العرب المسلمون» على جنوبي فرنسا لفترة قصيرة، ولّد وجودهم في شرقي المتوسط شعوراً يستوجب الصبر. وأُهملت مستعمرة ماجلون الساحلية، موقع أول كاتدرائية في المنطقة، لمصلحة مونبلييه، على بعد كيلومترات في الداخل. وظلت، سماء الأماكن تطبع الساحل بطابعها، فهناك قرية محصّنة قرب سان ـ تروبيز، وهضبتان قرب لودين (جيبر وجيبرة)، وإقامة مبنى في القرن الخامس عشر حمل اسم بيرا سرّاسينا[1]. ونجد على امتداد الساحل الجنوبي «الأبراج العربيَّة الإسلاميَّة» منتشرة، وهي، مثل أبراج مرتلّو في إنكلترا الشرقية، تذكّر بتهديدات قديمة.

وكانت أنشطة المغاربة في بروفنس سبباً لمندوبين دبلوماسيين من أوتو العظيم إلى بلاط قرطبة المسؤول، في اعتباره، عن هجماتهم على شرقي الرين حتى خليج سان ـ تروبيز، مما أدّى إلى تبادل الزيارات من كولونيا. وتنقّل السفراء أيضاً بين القسطنطينية وقرطبة حاملين الهدايا من البازيليوس، بما فيها نسخة يونانية عن معاهدة عن علم النبات لديوسكوريدس بغاية الأهميَّة لتطوّر الصيدلة في الأندلس. وكان تبادُل السفراء قد تمَّ مع السلطات الأوروبيَّة

---

(1) انظر مارتين 1900 المجلد 1 ص 20 ولتقرير أشمل راجع رينو 1836.

سابقاً في زمن ببين، والد شارلمان الذي ساند الفرقة العباسيَّة في إسبانيا. وأرسل شارلمان نفسه بعثة إلى هناك، تبعتها بعثة عالية المستوى عن الشرق تتضمّن حاكم مصر، حملت مجموعة من الثروات، وبنوع خاص، فيلاً أبيض مشهوراً، كهديّة من الخليفة هارون الرشيد. وكان هنالك أيضاً تبادل تجاري، أدّى إلى نشوء أسطول تجاري بحري في إسبانيا المسلمة، شيد في ساحات بناء عُرفت بدار الصناعة، فكان من نتيجة ذلك أن ظهرت كلمة ترسانة في عدّة لغات أوروبية.

ولم يكن الاهتداء على نطاق واسع في البرنامج الإسلامي؛ فالمسيحيون أُعطوا الحق كمستعربين مارسوا اللغة والتصرفات أكثر مما مارسوا إيمان الفاتحين. وكانوا عنصراً مهمّاً في المجتمع الإسباني سواء قبل الفتح أو بعده، ولا سيّما حول طليطلة. وفي مطلع القرن الثاني عشر شنّ ألفونسو الأوّل هجوماً على غرناطة ليحررهم ويثبّتهم فوق أراضٍ مسيحية. وكانت لهم طقوسهم الخاصة التي حظرت نتيجة إصلاحات البابا غريغوريوس السابع (1073ـ 85). كانت الأندلس إمارة مستقلّة (وخلافة لاحقاً) يحكمها أحد أفراد السلالة السورية الأمويّة (756ـ 1031). التي ركّزت نفسها في قرطبة، معلنة الخلافة عام 929. وأزاح العبّاسيون هذه السلالة وحلّوا محلها في بغداد، مركز الحكم الإسلامي. وظل الأمويون يحكمون في الأندلس بعد ذلك بوقت طويل، ومن خلال إحدى سليلات المسيحيَّة، ماريّا دي باديّو، ادّعت العائلة البريطانية المالكة أنها من سلالة النبي.

وكان الأمويون ناجحين في عدة مجالات اقتصاديّاً وسياسيّاً، ولكن هناك تحرير عظيم بالتعبير الكتابي وصل إلى الأندلس مع ذوبان السلالة الأموية في ممالك محليّة هي الطوائف. وهذه البلاطات الصغيرة فصلت نفسها على الخلافة في قرطبة وشجّعت العدد الكبير من الكتاب والشعراء. وهذا ما أدّى إلى ازدهار الثقافة الإسلاميّة الإسبانيَّة في القرن الحادي عشر. وتغيّر هذا الوضع بوصول سلالة المرابطين والبرابرة الصنهاجة من السنغال، وأخلافهم الأكثر تزمتاً، المهادين، وهم برابرة أيضاً.

لم يكن لغزوات المرابطين والمهادين مساعٍ عسكريَّة مجرّدة. كان هنالك عنصر مهم من الإصلاح والتزمت والعودة إلى أصول المذهب المالكي الذي كان قد ساد على المغرب. وارتبط نشوء أخوّات الصوفي بحركة لتغيير القوانين الصارمة التي كان المصلحون كالغزاة البربر يصرّون عليها، في البداية، «على الأقل». وشاعت جمعيّات الأخوّة هذه على امتداد العالم الإسلامي، وارتبطت هذه الحركة، بنوع خاص، باسم الفقيه وعالم الدين الغزالي (ت. 1111) الذي لاقت أعماله نجاحاً عظيماً.

كان فاتحو المغرب السابقون، كالرومان في شمالي إفريقيا، قد استولوا على الشاطىء واستغلّوه لنفع قواعدهم الشماليّة (ولا سيما الحبوب). أمّا الآن، وبالمنافسة مع البيزنطيين على الشاطىء، فقد تقدم العرب وانتشروا داخل المناطق البربرية. وانتشر الصنهاجة البربر كرعاة جِمال عبر الصحراء، حيث تاجروا بملح المعادن مقابل

الذهب، منشئين تجارة قوافل مع سكّان الصحراء السود، ولا سيّما مع مملكة غانا في أوداغوس. حيث وصلوا حوالي عام 990. وبعدما قام زعيمهم برحلة حجّ إلى مكة عام 1035 مع أستاذ ليبي، اعتكف معه ربّما في جزيرة في نهر السنيغال، ليمارسا حياةً أطهر. ومؤسس هذه الحركة كان متأثراً تجاه الإصلاح الإسلامي بلقائه الفقيه الليبي في قيروان في تونس، وهو الذي شجع، بدون شك، الحركة لتندفع صوب الشمال. ولكن كان هنالك خوف من أن تصبح طرق القوافل الشمالية التي كانت تجارتهم تستند إليها، تحت سيطرة البربر الزينات.

كانت جماعة الاعتكاف قد أسست سلالة المرابطين وأعلنت الجهاد على الصنهاجة «القذرة»، بادئة بذلك الحملة على مراكش، وصولاً حتى إلى الجزائر. وفي عام 1086 استجابوا لنداء استغاثة الحاكمين المسلمين في الأندلس ضد القوات المسيحيَّة في الشمال الذين أعادوا السيطرة على طليطلة. وقرابة سنة 1110 كانت كل الدول المسلمة في الأندلس قد أصبحت تحت سيطرة المرابطين، وتأسّست سلالة أفريقيا في أوروبا. وصارت هذه السلالة بدورها تُتّهم بالقذارة من قبل ابن تومار، وهو أحد البربر الذي كان قد درس في بغداد والقاهرة لاستعمال الخمر والعزف على الآلات الموسيقية، مع التساهل باستعمال القناع في الأماكن العامّة. وفي عام 1125 قام بحركة تمرّد ضد السلالة الحاكمة، وقرابة عام 1147 حلّ المهادون (الشاهدون بوحدة الله) محل المرابطين في المغرب وفي الأندلس.

كان الحكم المهادي ناجحاً مالياً وقد اضطلعت هذه الجماعة بكثير من الأشغال العامة؛ فبنت قنوات للمدن الكبرى، ووسّعت الأراضي المرويَّة. وشجعت زراعة التوت بسبب صناعة الحرير المهمّة حول غرناطة، وكان السيراميك والورق والأشغال الحرفية والحياكة محور تبادل دولي، وكذلك الحبوب والخضار والفاكهة. وهذه العلاقات التجارية أدّت إلى قيام بعثات متواصلة ومراسلات لا سيّما في هذا الوقت وقد أصبح الإيطاليون أكثر انخراطاً في التجارة المتوسطية. وكان هذا النظام أكثر تزمّتاً من سابقيه الذين هُدِّمت أبنيتهم أحياناً. وكان هو المسؤول أيضاً عن نبذ كل الصور الحيَّة في الفن الإسلامي الغربي. وعندما استولوا على فيز، عملوا على تمويه الزخارف تاركين الجامع وحده مزخرفاً يستحم بأضواء بيضاء بسيطة (دودز b1994: 612). واستعملوا، في بادىء الأمر الخط على المباني بصورة ضئيلة. وكان الشعر يعتبر «قرآن الشيطان»، وكان صانعو الرسوم ملعونين وكذلك النساء اللواتي يشمن أنفسهنّ، وكذلك الذين يعيشون من الربا والسحرة (برجل 1988: 11 ف ف).

ولم يكن التعليم مقتصراً به كلياً؛ وكان معظم المسلمين يرحبون وينشرون المعارف الكلاسيكية، فيما كان بعض اليهود الأرثوذكس وبعض المسلمين يحتجّون على «الحكمة اليونانيَّة»؛ وفيما كان المسلمون مضيافين بالنسبة إلى اليهود، كان المهادون يحاولون إلغاءَهم من الأندلس. ولكنّ القيود المرابطية كانت محاطة بعناصر صوفية كما حدث في الجزائر.

وكان سقوط المهادين النهائي متزامناً مع إعادة الكرّة المسيحية في الجنوب، في قرطبة وسيسيليا، تاركين حصون الأندلس حول غرناطة لتعاني 250 سنة أخرى. وفي شمالي أفريقيا، أصبحت بعض المدن الساحلية كالجزائر وأوران جمهوريّات مستقلة، تتابع الحرب المقدسة ضد المسيحيين، إذ كان هؤلاء يسيطرون على غربي المتوسط. وأدّت هذه الغارات إلى استرداد إسبانيا واحتلالها، وهذا ما أدّى إلى الاستنجاد بالأتراك، الذين أدّى تدخلّهم إلى نهاية استقلال شمالي أفريقيا باستثناء مراكش.

لم تكن إسبانيا المدخل الوحيد إلى أوروبا. فقد حدثت حملة باتجاه إيطاليا في 912ـ 13. وتحرّك الشيعة الفاطميون في تونس باتجاه الرق ثم باتجاه مصر التي كانت لاعباً أساسيّاً في التجارة الآسيويَّة مع الهند والصين، وكذلك مع أفريقيا، وحاولوا بنجاح محدود أن يتوسعوا متوجهين إلى أوروبا من المغرب، ولكنهم لم ينجحوا إلاّ بتحويل سيسيليا إلى قاعدة بحريَّة. وكانت غزوات العرب لشمالي أفريقيا قد وضعت الجزر المتوسطية في خطر.

كانت السيطرة البحريَّة في المتوسط تتوقف على امتلاك قواعد جزرية. وكان التهديد الإسلامي للشحن البحري في أشدّه منذ القرن الثامن حتى القرن الحادي عشر، عندما استولى الإسلام على سلسلة الجزر من قبرص إلى باليارس وضَمَن له موطىء قدم في جنوبي إيطاليا وجنوبي فرنسا (بريود 1988: 101). وانتصر الإسلام انتصاره الأوّل العظيم في البحر عام 655، بُعيد هجوم على قبرص،

وضَمَن لألف سنة قادمة تحدياً للشحن البحري المسيحي على امتداد طريق المتوسط، الطريق إلى الرفاهات الشرقية. وكانت باليارس، مفتاح السيطرة على غربي المتوسط، تحت السيطرة المسلمة من 902 إلى 1229. أمّا كريت التي كانت مفتاح شرقي المتوسط، فقد سيطروا عليها ما بين 824 و 961.

وجزيرة سيسيليا هاجمها البيزنطيون عام 535 واستسلمت أخيراً للمسلمين عام 902، وقد كان النزول الأوّل على اليابسة عام 652؛ ومن هنا كان حلم البيزنطيين الدائم في الاسترداد. واستولى المسلمون على جزيرة بانتيليريا، جنوبي سيسيليا، التي تحوّلت إلى أيدي البيزنطيين عام 700، ولكن لم يكن غزو كامل للجزيرة الرئيسيّة حتى سنة 827. في تلك السنة نزلت قوة مرتدة في كريت وانتزعتها من البيزنطيين. وبدعوة من أميرال بيزنطي سيّىء السمعة، أرسلت قوة كبيرة إلى سيسيليا، وسقطت باليرمو عام 831. وقامت بغزو سيسيليا السلالة الأغلبيَّة من طنجة، وبعد صراع طويل تمّت السيطرة على الجزيرة، وبالتالي على ممر بين شرقي المتوسط وغربيّه، ومن هنا عبروا نحو البرّ الرئيسي ونهبوا برنديزي وتورنتو والمرافىء الأدرياتيكيَّة وسورنتو وكامبانيا حتى روما نفسها عام 846. وبالإضافة إلى ذلك فقد طلب إليهم المساعدة اللمبارديون في بنيفنتو للاستيلاء على مدينة باري.

وكانت باري لأكثر من عشرين سنة عاصمة إمارة مسلمة مستقلة من 847 إلى 871. ومضوا في فتوحاتهم شمالاً نحو سانت بيتر، ثم

منتشرين خلف أسوار روما عام 846، مما أدّى إلى هجمات كارولنجية ضد العرب، ولكن هؤلاء استمروا في تهديدهم الكارولنجيين حتى سنة 915. كانت نابل وسوليرنو مهاجمتين باستمرار. كما طُوّقت أديار مونتي كسّينو وفولتورنو. وفي عام 915 تراجع العرب في النهاية، وعادت التجارة المسيحيَّة إلى الانبعاث في المتوسط (هودجز ووايتهاوس 1983: 168).

وأرسل الحاكم الفاطمي، الخليفة القائم أسطولاً لغزو جَنَوَا والساحل الفرنسي (ترّاس 2001: 73). وهذا النشاط أثار حماسة البيزنطيين لردة فعل، فهاجموا تاركين كريت للاستنجاد بالفاطميين الشيعة. ولم يكن هؤلاء يستطيعون المساعدة، ولكنهم أغاروا على غربي سيسيليا واستولوا على تورمينا، على الأراضي الإيطاليّة عام 963. وكانت نتيجة ذلك معاهدة بين البيزنطيين والفاطميين، معترفة بحكمهم على سيسيليا وكالابريا. وكانت سيسيليا، في ظل المسلمين، يحكمها الأغلبيون التونسيون. بعد هذه المغامرات كان الفاطميون مستعدين لمتابعة حلمهم وفتح مصر العباسيَّة. فاستولوا على مصر عام 969 مؤسسين القاهرة كعاصمة لهم عام 972.

فجيء إلى سيسيليا بعشرة آلاف من العرب والبربر والإسبانيين المسلمين، فأسسوا هناك عاصمتهم باليرمو، وتحت حكمهم انبعثت التجارة وأصبحت تلك المدِينة واحدة من أعظم مدن العالم (فنلي 1986: 52). وبنى العرب المساجد والحدائق والقصور، وأعادوا تنظيم المساحات الريفية، وجدّدوا في أساليب الري، واستوردوا

بعض المزروعات كالليمون، وقصب السكّر، والكتان، والقطن والحرير والشمام والنخيل؛ ومع هذه المنتوجات جاؤوا بالتنظيم والمهارات لتنفيذ العملية، ولا سيما في مصانع القصب ونول الحرير، وهذا ما لعب دوراً مهماً فيما بعد بالتحديث في أوروبا ومستعمراتها[1].

وفي النهاية استسلموا للنورمانيين الذين استولوا على بالرمو عام 1072. وبالإضافة إلى المهاجرين المسلمين كان هناك الكثير من المهتدين (حدث هذا في عدّة أماكن)، مما أدّى إلى أكثرية في نوع السكّان. ولكن، عندما استردّ النورمانديون الجزيرة، لم يعد هناك من غرباء، وبدأ الارتداد إلى المسيحية. وكان لجزيرة مالطة مصير سيسيليا، ولكنّ عرب تونس تركوا لتلك البلاد لغتهم التي امتزجت باللغة السيسيلية ـ الإيطالية. وبعد أن استولى عليها النورمانيون حاصرها الأتراك حصاراً غير ناجح عام 1565، ولكنّ اللغة استمرّت حتى بعد الاسترجاع المسيحي في الثقافة والتعابير الدراميّة في اللقاء بين المسلمين والمسيحيين، وظلت تعيش في الطقوس الشعبية مُحيية اللقاء، كما هي الحال في إسبانيا، ولا سيّما في المهرجانات والكرنفالات (أعياد المرفع). وازدهر الاتصال المسلم المسيحي. فحارب السيد إلى جانب الطرفين كليهما: اليهودي والمسلم، كما

(1) في إيطاليا انتشرت حياكة الحرير حتى لوكا ثم إلى ليون وأوروبا الشمالية. وكانت، في ما مضى أهم في جنوبي إسبانيا. وانتشر السكر لا إلى إيطاليا وإسبانيا فقط بل بصورة أعظم إلى ماديرا والبرازيل والبحر الكاريبي.

كان المتاجرون يعيشون في ممالك مسيحية. وفي طليطلة، بعد الاسترجاع، ترجم اليهود النصوص العربيَّة والعبرية إلى اللاتينية ثم إلى الإسبانيَّة. وأعاد المتاجرون تمركزهم في المناطق الريفيَّة، حيث قاموا بأعمال الري للمالكين المسيحيين. وكان يُسمَح لهم، كاليهود، بممارسة ديانتهم الذاتيَّة، ولكنهم كانوا أحياناً عرضةً لمذابح ممكنة، واتهمُوا بتشجيعهم الأتراك لمهاجمة إسبانيا وتحريرها.

وشهد القرن العاشر قمّة الإنجازات الأندلسية. فأصبحت غرناطة مركزاً عظيماً لإنتاج الحرير (ديكي 1994) ولأنواع أخرى من النسيج. وشملت أبنيتها جامع تجّار القطن. فكانت ربما المدينة العظمى في أوروبا كلها وفي أفريقيا. وأفادت المدينة أيضاً من محيطها، فرَوَت بدواليب الماء السوريَّة التي وفرت موسمين للزراعة كل عام، واستفادت من تجارة الذهب عبر الصحراء. وغَدَت قرطبة أيضاً مركزاً فكريّاً وصفته إحدى الراهبات السكسونيات بأنه «زينة العالم». وهناك عازف العود زرياب، الآتي من بغداد، فقد طوّر مدرسته في الموسيقى و «حضّر» المطبخ وأدوات المائدة معاً، وأوصى باستعمال الكريستال (البلّور)، بَدَلاً من الأباريق، كوسيلة لتناول مشروبات خاصّة، ولاستعمال معجون الأسنان.

وكان هناك مظهر لافت على امتداد تاريخ العلاقات المسيحية العربية، وهو تبادل الناس عبر التجارة أو الاستيلاء أو الشراء. فأصبحت الجواري من أوروبا خليلات لملوك وأمراء أرسلوا القيان (الفتيات المغنيات) كهدايا للحكام المسيحيين. وفي الوضع التركي،

كانوا يتخذون الرقيقات الجركسيّات كخليلات يمكن أن يُصبحن أمّهات حكّام. وكانت حركة الخليلات في اتجاه واحد نظراً إلى أُحاديَّة الزواج المسيحي رسميّاً، ولندرة الاسترقاق (ولكن انظر أبولافيا 1994). وعبرت القيان الحدود بالطبع. وتروي روايات القرون الوسطى الغرامية حكايات زواجات رومنسيّة بين فرسان ومحاربين من جهة وأميرات من الجهة الثانية، ولا سيما على الحدود الفاصلة بين المُعْتَقدِيَن في بيزنطة وسوريا، وكذلك في أرمينيا التي تشكل منطقة مغايرة عن الأراضي الإسلاميَّة. وعلى هذا المستوى كان التبادل أكثر ثنائيَّة وأقلّ شيوعاً. وهناك موضوع آخر مرتبط بتبادل الناس، وهو الارتداد (وفي الغرب نتائج سرّ العماد السحريَّة)، كما نرى في ألف ليلة وليلة عن الملك عمر وصوفيا، ابنة الملك القسطنطيني التي ولدت له ابناً.

والسيد كمبدور كان الاسم العربي للورد، وقد أُعطي لرودريغو دياز دي فيفار (ت. 1099)، الذي كان تابعاً لألفونسو السادس. وقد شُدَّ إلى المنفى تحت عامل الحسد في البلاط وقام بخدمة ملك سراغسطة المسلم. ولكنه انضمّ، فيما بعد، إلى الصفوف المسيحية وأصبح حامي ملك بلنسيا، الذي حماه من المرابطين البربر عندما استغيث بهم في إفريقيا الشمالية للمساعدة على دحر المسيحيين. ومجدّت أعماله البطولية قصيدة السيد، وهي أول قصيدة كتبت باللغة القشتالية في القرن الثالث عشر. وأصبح بطل مسرحيَّة كورناي، السيد (1637).

وبدأت أسلمة البرتغال متأخرة في القرن الإسلامي الأوّل. وما بين 710 و 732 عبرت الجيوش العربية وأتباعها البربر إيباريا، وغزت فرنسا، حاملة معها ازدهاراً جديداً للحضارة المتوسطية، وفتح الإسلام المنطقة كلها إلاّ بعض مراكز الزعامة المسيحية في الشمال. وكان السكان يهتدون بشكل واسع، وغادر الشبان ليعملوا في المدن الإسلاميَّة. واستمرّت الحروب الدينية مع مسيحيي الشمال الذين كانوا يغزون الجنوب محاولين اقتلاع المسلمين؛ ولكنّ محاولتهم جوبهت بمجيء المرابطين من أفريقيا. مع ذلك ركّز هنري برغندي نفسه حول أوبرتو، ومن هناك وسّع أحلامَهُ ووسع مملكته. أعيد الاستيلاء على الغربي عام 1250؛ وبعد ذلك طُرِدَ الإسلام.

كانت عند ذاك الحملات الصليبية التي عنت الحركات في الاتجاه المعاكس نحو الشرق. وفي مجلس كليرمون عام 1095 استجاب البابا إربان الثاني نداء الامبراطورية البيزنطية للمساعدة ضد الأتراك السلجوقيين الذين كانوا قد توسعوا حتى غربي أناتوليا، كما فَصَل الأتراك الكبشك، في أوكرانيا، روسيّا المنصرنة عن بيزنطة[1]. وكانت الحملة الصليبية الأولى، أو الحرب المقدسة عام 1099 وكان يومها غزو القدس. وكانت استعادة المسيحيين لإسبانيا في طريقها، وسجّلت انتصارها الأعظم في طليطلة عام 1085. واستمرت الحملات الصليبية لأكثر من 200 عام، ولكنّ القدس عادت تحت سيطرة المسلمين بقيادة صلاح الدين عام 1187. ومنذ

---

(1) خانات كبشك تأسست في ما بعد بواسطة باتو (1255) حفيد جنكيزخان.

ذلك الوقت ظل الأوروبيون في آسيا محاصرين في قلاعهم الساحليَّة الضخمة.

وبعد انتصار المسلمين في حطّين تلك السنة، والذين حكموا مملكة القدس، أبدى المسلمون العرب تسامحاً مع الحجاج المسيحيين (المزيّنين بالنخيل) الذين كانوا يحجون إلى القدس وأماكن مقدسة أخرى، وإن لم يشجع البابوات مثل تلك الزيارات لأنها تغذّي خزانة الدولة بما كان يدفعه الحجاج من ضرائب. وكذلك مُنِع التجار المسلمون من التجارة مع غير المسلمين، ولكن هذه كانت نصيحة أهملها المسلمون كما أهملها المسيحيون؛ ومع ذلك كانت التجارة الإسلامية في أوروبا أقل من التجارة في الاتجاه المعاكس (كونستابل 1994: 766).

وأُهملت الحملات الصليبية ولكنّ أوروبا ظلت عيونها على الشرق الأدنى. وبعد ذلك حدثت فصول نابوليون العاصفة في مصر، التي كانت لها نتائج مفيدة من حيث أنظمة المعرفة، بقطع النظر عن تاريخ روزيتا ستون، وتأسيس جمعيات ثقافية، وكذلك العدوان البريطاني على منطقة السويس. وكان هناك غزوات سلميّة أخرى. فتجميع المعرفة، كما هي الحال في زيارات كنغسلي (مؤلّف إيوتين، 1844) إلى الأراضي المقدَّسة، وفي البعثات الهادفة إلى جمع الأثريات، مثل باب الأسد في بابل بالنسبة إلى المتاحف الأوروبيَّة، كل ذلك أصبح سبيلاً لتسرُّب الغرب إلى الشرق. أضف إلى ذلك علم الآثار، والألسنية والتاريخ والأنثروبولوجيا، بقطع النظر عن

البحث عن النفط لتزويد الآلات بالفيول، وروح الاستثمار الذي يجده الغرب في الشرق.

وقد لاقى تأثير الصليبيين الكثير من الجدل. فقد رأى بروتز (1883) مدلولاتهم التاريخيَّة والثقافيَّة منقطعة النظير مع فرسان الفرنجة كاشفين غرائب الشرق لأوروبيين مدهوشين. كان هذا حكماً راجعه رنسيمان (1969)، الذي رأى أن هذا الفصل قد كلّف أوروبا بعض الملايين من الرجال دون حمله أي إرشاد، وسبّب هجمات البربر الأخيرة على القسطنطينية (1204) (متلتسكي 1997: 4). فكل ما قاموا به هو التوق العام إلى نسخ رفاهات الرق.

وفيما كانت معظم العلاقات السياسيَّة بين العالمين المسيحي والإسلامي تتصف بالتناقض والصراع، آخذةً طابع «الحرب المقدسة» سواء في الجهاد أو الحملات الصليبيَّة، بقيادة الهلال أو الصليب، كان هنالك بالطبع تداخل بشري عبر التجارة والقرب (وعبر التواصل الثقافي). وقد أدّت هذه الصراعات إلى وجود أسرى في كلا الطرفين. وقد أوجد الصليبيون الكثير من الأسرى الذين كان تحريرهم يستلزم فدية، كما هي الحال مع ريتشارد قلب الأسد (جواب المسيحيين لصلاح الدين المُحيا في أوروبا الغربية كما في إيماءة رئيس المسلمين العرب). وكان على أفقر نوع من الأسرى أن يسوّي أوضاعه مع سيّده الأعلى المسلم. وعندما ركّز الصليبيون أنفسهم في قلاعهم الساحليَّة في سوريا، كان عليهم أن يتفاعلوا مع السكان المحليين لتوفير الغذاء والخدمات. واستغلّوا كذلك مهارة

خصومهم المتقدمة في الطب وعلم الصحة. وتزوج بعض الفاتحين الأوائل مسلمات عربيات ومارسوا الكثير من تقاليدهن. وأقام فرسان الهيكل، بنوع خاص، علاقات وطيدة مع الإسلام، وهذا ما كان من الأسباب التي أدّت إلى قمعهم عام 1318. وجعلت بعض الفصائل الأخرى من فلسطين وطناً لها وهي تسترجع الأراضي المقدسة من أيدي غير المؤمنين. وحوّلوا تلك الأماكن إلى مخيلتهم. وفي مجموعة الأساطير الصليبيَّة أسطورة قبة الصخرة التي كانت قدس الأقداس، والمسجد الأقصى الذي كان قصر سليمان (هورد 2000: 181).

كان على الأندلس أن تنتظر الحكم المسيحي حتى عام 1492، عام استرداد غرناطة. وكان مغربيّو تلك المدينة، في بادىء الأمر، يُمنحون حريَّة دينيَّة، على ما جرت عليه العادة في المدن التي كانت تستسلم برضى، ولكن إدخال الارتداد الجماعي الكرهي، فيما بعد، أدّى إلى تمرّد 1499ـ 1500 ثم في عام 1568؛ وبعد ثلاث سنوات، خُيّروا، بعد سقوطهم، ما بين الارتداد والطرد. وارتضى الكثيرون من المغربيين الارتداد، ولكنّ مجموعة مورسكو التي نتجت عن ذلك لم يكن المسيحيون يتقبّلونها تماماً. وفي عهد فيليب الثاني، فيما بعد، صودرت بعض أراضيهم، وفي سنة 1567 صدر قرار يمنع استعمالهم الأسماء المورسكية، والتعبير باللغة العربية، ومُنِعت تقاليدهم واحتفالاتهم، وأُقفِلت مقابرهم، وحُظِّر عليهم استعمال الحمّامات (مخافة أن تُستعمل للوضوء الطقسي) ـ وهكذا نُقِلت حمّامات الحمراء الجميلة، وكانت محظّرة على المسيحيين كذلك

(ذي كسترو 2002: 204). وقد مُنِع الموريسكيّون أيضاً من التقيّد بالمحرّمات الإسلامية من أكل الخنزير إلى أكل الكسكس (دي كسترو 2002: 207). ومع ذلك، فقد استمروا في خصوصيَّة مطابخهم بالأكل على الطريقة الموريسكيَّة، وقد تبنى بعض القشتاليين شيئاً عن ممارساتهم. ونتيجةً لهذه الممنوعات كان الموريسكيون في حالة تمرّد أدّى بهم إلى التماس العون من الأتراك وشمالي أفريقيا. وبعد عامين انهزمت الانتفاضة وتشتت السكان في إسبانيا وخارج البلاد[1]. وفي هذه الأثناء أرسلت الجماعة مبعوثاً إلى مملوك مصر، لا للهجوم، بل، على الأقل، لتهديد المسيحيين المقيمين في الشرق بالانتقام. فأصبحت إسبانيا معنيّة بالأمر، وأرسل فرديناند مبعوثاً خاصاً، بيتر مرتير، ليثني بالإقناع الحاكم المملوك عن اتخاذ أي خطوة. وعندما رُفِضت المساعدة، لجأ الموريسكيون إلى البلاط العثماني تحت سلطة بايزيد الثاني، ولكنّ النتيجة كانت هي نفسها. مع ذلك لم يغب عن بال الأتراك مأزق إخوانهم المسلمين، وذيول مغامراتهم في المتوسط، بما فيها انهزامهم في ليبنتو، كل ذلك كانت تحثه نداءات سابقة. ولم يمنع شيء من ذلك طرد كل الموريسكيين عام 1609.

بعد الغزو المعاكس، ظل المسلمون كثيري العدد، ليس في الأندلس وحسب بل في بالنسيا أيضاً حيث كوّنوا ثقلاً سكانياً خضع لمدة 300 سنة لأشراف وفّروا لهم الحماية لكونهم من دافعي

(1) لتقرير شبه خيالي عن التشتّت راجع أمين معلوف، ليو الأفريقي، ترجمة سلوغلت. لندن: كرتيه 1988.

الضرائب ومحسّني الأرض. ومن حيث الروحانية، ظلت بالنسيا المورسكيَّة جزءاً من الإسلام.. ظلت دولة ضمن دولة، لها زعماؤها (لينتش 1965: 208).. أضف إلى ذلك أن المسلمين شكّلوا نسبة متزايدة من السكّان كانت تثير الخوف من سيطرتها العدديّة. فقد كانت، في الواقع، إقامة الجماعة الإسلاميَّة سبباً من الأسباب التي أدّت إلى طردها عام 1609.

بعد سنة 1492 ظلّت العلاقات التجارية لأوروبا المسيحية مع المرافىء المتوسطية (وحتى مع النرويج في 1262ـ 3، حسب كولي 2002: 229) متينة مع مرسيليا وهي تبيع النبيذ في تونس ومونبلييه ونربون لكون الارتباط ناشطاً (كولي 2002: 228). وتعاظمت قوة الأوروبيين في المتوسط، ولا سيّما مع النورمان الذين ركّزوا أنفسهم في سيسيليا وطالبوا تونس بضرائب باهظة حتى رفض المستنير ذلك عام 1266، عندما أصبح شارل أنجو ملكاً. وأمّن عدد من المعاهدات دخول المسيحيين إلى مرافىء شمالي أفريقيا حيث امتلكوا محطات تجارية (فندق). وفي الجانب الإسلامي كانت ميليشيا مهمة تشمل المرتدّين والأسرى، قد لعبت دوراً مهماً في تاريخ المغرب.

كان لشمالي أفريقيا، بشكل عام، ما يكفي من القمح لتموين نفسها والتصدير إلى الأندلس حيث كان عدد السكان حافلاً باللاجئين. وكان لمراكش فائض من الزيتون والبلح وقصب السكّر يساعد على التبادل. وبالإضافة إلى ذلك، كانت البلاد تصدّر الجلد وأصواف مرينوس، إلى جَنَوا بنوع خاص. ومنذ القرن العاشر، على

الأقل، اهتمت غرناطة بإنتاج الحرير الذي كانت تصدره إلى أوروبا حتى حلَّ محله الحرير الإيطالي.

في ظل النظام الجديد، استمر المسلمون بالعيش كمرتدّين مسيّرين مثل المسيحيين الجدد أو الموريسكيين. وهذه السياسة المستهلة في تشتالة عام 1502 عندما خُيِّر المسلمون ما بين الارتداد والطرد، كانت، كما رأينا، نتيجة الخوف من الأتراك العثمانيين (لينتش 1965: 206)، الذين أشعروا بوجودهم في شرقي المتوسط. وبما أن إسبانيا كانت لا تزال تحت الهجمات من المغرب، كان الموريسكيون، نتيجة ذلك، ممنوعاً عليهم الوصول إلى المقاطعات البحرية. وعانى اليهود المصير نفسه وهم الذين كانوا يُطردون بُعيد الاستيلاء على غرناطة. وفي ذلك الوقت رأت إسبانيا نفسها مهدّدة من قبل الأتراك، لا على جبهة المتوسط وحسب، بل في وسط أوروبا. ولكن كان هناك عنصر أيديولوجي كبير. فقد بدأت، عام 1478، محاكم التفتيش، وطُرِد اليهود عام 1492 (عام رحلة كولومبوس إلى أميركا)، وتبع المسلمون عام 1609 (وكانوا عنصراً أساسيّاً من الاقتصاد الريفي في إسبانيا). وعندما حدث ذلك بدأ انحدار إسبانيا بالرغم من المكاسب الواردة من أميركا.

وقد أدّت الحملة الإسبانية على شمالي أفريقيا إلى نسبة عالية من المرتدّين. ظل اليهود على امتداد المغرب وعوملوا معاملة أفضل من معاملة المسيحيين لهم. ونتيجة لذلك، بعدما جاء الكثيرون منهم مع المسلمين إلى إسبانيا، عاد منهم عدد كبير إلى شمالي أفريقيا

عندما طردوا من إسبانيا. وكان في إسبانيا كما على امتداد المتوسط الكثير من الارتدادات. وعند الفتح المعاكس وقع الحكّام الإسبانيون في مأزق، لأن طبقة الفلاحين المسلمين كانت أساسيَّة في أعمال الزراعة والري بسبب خبرتها ومهارتها وكبر عددها. ومن ناحية أخرى، كان هنالك الصراع الديني مع المغاربة، الذي لقي من دون شك، دعماً شعبيّاً كبيراً ـ كما نرى في تقاليد الأعمال الفنية الشعبية في موضوع المعارك بين المسيحيين والمغاربة، المقدّمة بأزمنة المهرجانات.

وبالإضافة إلى الشعوب والديانات؛ كانت الاختراعات والمعارف ذات الأصل الأسيوي تنتشر في أوروبا عن طريق المسلمين، ولا سيما في إسبانيا التي أصبحت خلال الأزمنة غير المستقرة في الشرق الأدنى ملاذاً للعلماء المسلمين والمسيحيين. وهذا ما سوف أناقشه تحت عنوان المؤثّرات الثقافية.

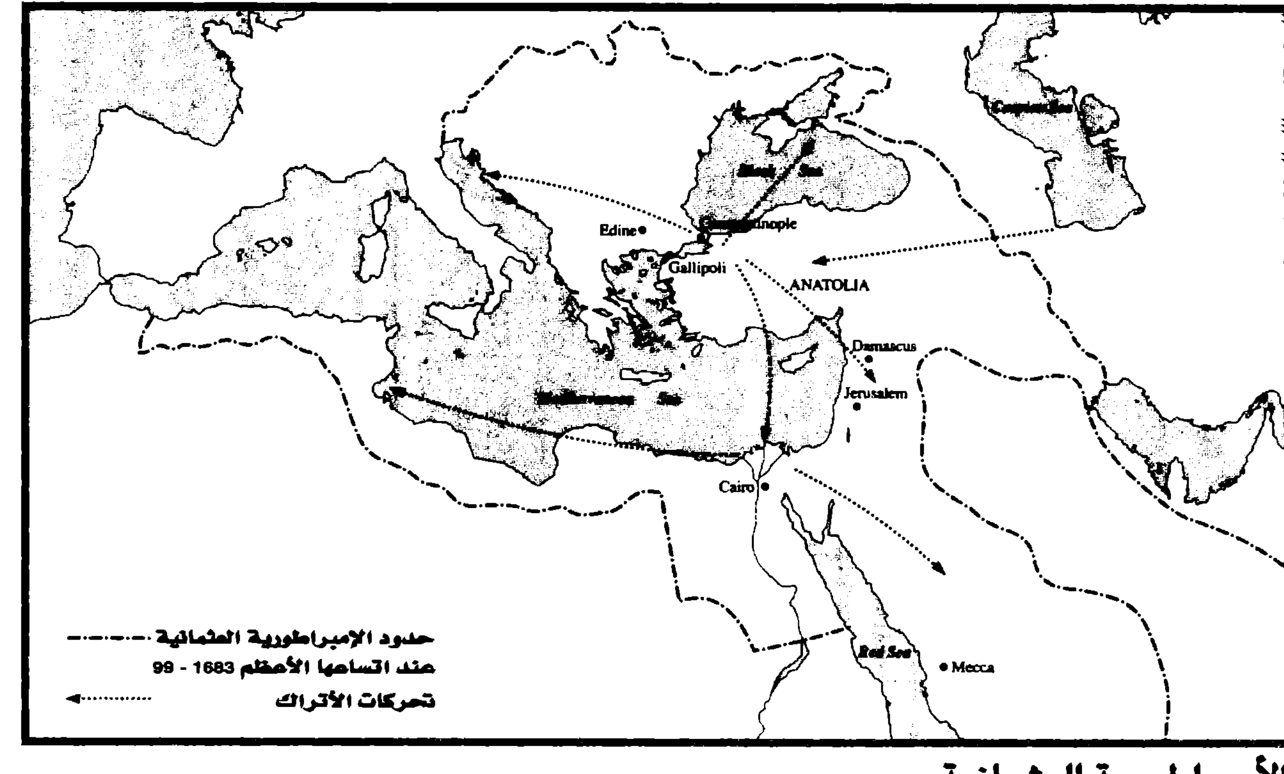
الطريق المتوسّطة

بالإضافة إلى العرب في المتوسط، كان هنالك الأتراك الذين كوّنوا قوة الإسلام الضاغطة الثانية، وهي من السلاجقة، والمغول الجدد، الذين هاجروا باستمرار من آسيا الوسطى ما بين 1055 و 1405. وقد ارتدّ السلجوقيون إلى مذهب السنّة، ربما بواسطة الإرساليات الصوفية بعد بداية القرن الحادي عشر، فتحوا خراسان (الفرس)، ثم بغداد عام 1055، واتجهوا نحو سوريا، وواجهوا بعض المقاومة البيزنطية في الأراضي الأرمنيَّة الجبليَّة. كان الأتراك

العثمانيون قبيلة تكوَّنت في الأناضول، وجعلت من برصة عاصمة لها، قرب القسطنطينية عام 1326. وعبروا حتى التراس الأوروبي في خدمة الفئات المتصارعة في القسطنطينية، محتلّين القطاع البيزنطي، ومؤسسين عاصمة ثانية هي أدرنة على الجانب الأوروبي. وكانوا عسكرياً مسلمين، وانتشروا في اليونان والبلقان قبل دخول القسطنطينية عام 1453 تحت سلطة محمّد الثاني.

جاء في إحدى أساطير الانبعاث نسبة إحياء العلوم إلى اليونانيين الذين هجروا شرقي المتوسط في ذلك الوقت. وتخيّل الكثيرون من أمثال مارلو وراسين الأتراك طغاةً تمشياً مع فكرة الطغيان الشرقي وإثباتاً لها. ولكن هذا لم يمنع التواصل. فسافر السفراء في الاتجاهين وكذلك فعل التجار. وقام الفنّانون الأوروبيون بالزيارات. ودُعِي جنتيل بلّيني من قبل السلطان ليرسم له صورته. وكان هناك مؤثّرات أخرى (جردين وبروتون 2000). كان السلطان محمّد نفسه رجل انبعاث، وكان ليفي أحد كتّابه المفضّلين، وكان يُقرأ عليه بواسطة إيطالي (بودك 1998: 58). ولكنّ الأتراك كانوا يشكّلون تهديداً عظيماً وكذلك كان يُنظَر إليهم. وجيوفيو الذي كتب كتاباً عن الامبراطورية العثمانيَّة قد فعل ذلك لكي يشجع على قيام حملة صليبيَّة ضد الأتراك (بورك 1998: 210).

وعلى الأرض الأوروبيَّة الأساسيَّة ركّز الأتراك أنفسهم في غليبولي عام 1354، آخذين أدريا نوبل عام 1362، ومنها إلى وادي مارتا، وصولاً إلى البلقان. وفتحوا بلغاريا وجزءاً أساسيّاً من شبه



الأمبراطورية العثمانية

الجزيرة اليونانيَّة. وكانت الممتلكات الهنغارية هدف هجوم عارض؛ فعانوا سقوطاً سيئاً عام 1396، ولكنّهم حرِّروا بهجوم على الأتراك قام به تمرلين والمغول في أنجورا عام 1402، ولفتوا انتباههم بعد ذلك نحو المتوسّط. ولكن، مع سقوط القسطنطينية عزّزت الجيوش التركية مواقعها في شبه جزيرة البلقان، مُعلنة نهاية التأثير الهنغاري في تلك المنطقة. وحوالي سنة 1417، كانوا قد ركزوا أنفسهم في سوق مدينة جيروكسترا في ألبانيا، على الطريق ما بين اليونان ووسط أوروبا، حيث كان لهم الكثير من المرتدّين من المسيحيَّة، وكان لهم قلعة مهمّة والكثير من البيوت التجارية. وهاجمت الإمبراطوريَّة العثمانيَّة الدول الموحّدة من السلالة الجاغيلونيَّة في بولونيا، ومدن التجارة في كفّا (1475) وكيليا وأكرمن (1484)، وهذا ما أدّى إلى انقطاع التجارة البولونيَّة عن الشرق. وكانت بولونيا أيضاً تحت هجمات التتار الذين أصبحوا تحت الحكم العثماني عام 1475، والذين قاموا بغزوات من أجل الرقيق والغنائم في روتانيا الحمراء وبولونيا الصغيرة. وبلغ التتار كراكوف عام 1498ـ 9 وكذلك مولدافيا. وتعاون القيصر إيفان الثالث مع الأتراك الكريميين لمهاجمة لتوانيا في نهاية القرن الخامس عشر وبداية السادس عشر.

وكان سليمان العظيم هو الذي جدّد الهجوم على أوروبا الجنوبية الغربيَّة. فانهارت بلغراد، قلعة الدانوب عام 1521. وسقطت رودس حصن المسيحية في شرقي المتوسط في السنة التالية. وتولّى الذعر العالم المتوسطي. وكان البروتستانت ممانعين لمساعدة الهابسبورغ في صراعهم ضد الأتراك، دون تنازلات تُقدّم بالنسبة إلى

كاثوليك ألمانيا. وبلغ الوضع الذروة عام 1529 عندما استفزّ الحاكم النمساوي الأتراك للقتال (فيشر ـ غالاتي 1959: 36). ولم يكن حصار فيينا المترتّب جزءاً من مخطط تركي لغزو ألمانيا بل كان يهدف لإنذار الهابسبورغ ضد التدخل في هنغاريا، حيث كان الباب العالي يدعم حاكماً بديلاً. ومع ذلك، حرّكت الحركة همم الزعماء في أوروبا المعاصرة، على الأقلّ، للحديث عن إعداد حملة صليبية. وكانت أكثرية الرأي العام ضد التدخّل[1]، ولكنّ الإمبراطور شارل الخامس دعا إلى مجلس تشريعي في أوغسبورغ عام 1530 لمراجعة «الأخطاء» الدينية و «للتخفيف من حدّة الشياطين التي كانت مخشيّة في الجانب التركي» (فيشر ـ غالاتي 1959: 42).

وتابع الفاتحون الذين سيطروا في النهاية على جزر كريت وقبرص وموريا، هجماتهم حتى سقوط القسطنطينية بعد ذلك بمئة عام. وفيما بعد ظل البلقان تحت السيطرة التركية طوال القرون الخمسة التالية. تمَّ الاستيلاء على بلغراد عام 1521، وهُزمت هنغاريا في حقل موهاكس عام 1526، وحوصرت فيينا بعد ذلك بثلاث سنوات، وربحت تركيّا، نتيجة ذلك، السيطرة على معظم هنغاريا وترنسلفانيا، وكذلك على ولايتي ولآشيا ومولدافيا. واحتفظوا بحكمهم، إسمياً على الأقل، في معظم البلقان حتى مؤتمر برلين عام 1878.

(1) الرأي الألماني ممكن أن يقاس بمحتوى الأغاني بما فيها من عناوين ديالوغس دي بيللو كونترا توركوس (ليبزيغ 1529).

وتبقى ذكرى الاستثمار التركي في أوروبا الشرقيَّة حيّة في ذهن بعض الأمم مثل هنغاريا وصربيا. لأن اسم حقل موهاكس حيث قُتِل الكثير من الهنغاريين ما زال باقياً. وكذلك في صربيا، حقل العصافير السوداء في كوسوفو. ولكن، في أوروبا الغربيَّة كان التهديد أقلّ أهميَّة. ففي الواقع، قبل سقوط حقل موهاكس وجد الهنغاريون صعوبة في محاولة إسهام ألمانيا والنمسا في المجيء إلى مساعدتهم. وكانت إسبانيا مختلفة، لأنها كانت منذ وقت قليل قد استعادت الأندلس عام 1492. وظهر الأسطول التركي في المتوسط الغربي في العشرينات من القرن السادس عشر عندما شُنَّت الغارات على مياه إسبانيا الإقليمية. ولم يغفر السلطان لإسبانيا إذلالها المغاربة. وهاجم القرصان بربروسا الجزائر عام 1529. وكان العثمانيون يلقون الدعم من الفرنسيين تحت سلطة فرنسيس الأول، ولكن بربروسا عُيّن أميرالاً على الأسطول الإسباني عام 1534 وأمر بالاستيلاء على تونس. اجتاح سواحل سيسيليا وجنوبي إيطاليا. ولكن، كان هناك هجوم معاكس قام به الإمبراطور شارل الخامس، الذي استعاد تونس وهزم بربروسا، وهي هجمات عاكسها الفرنسيون بدورهم وهم الذين شجعوا الأتراك بحملات جديدة في المتوسط وبالغارات على سلوفانيا وكرواتيا.

وكان هناك عدد من الاصطدامات القوية بين الأتراك ومسيحيي المتوسط الذين كانوا تحت رحمة قراصنة شمالي أفريقيا والأسطول التركي. وكان القراصنة قد اندفعوا لطبيعة المنطقة، إلى طرابلس، مثلاً، ليعيشوا عالة على البحر لا على اليابسة. ونتيجة لذلك هدّدوا

إسبانيا بمؤونتها من الحبوب في سيسيليا؛ ومنذ 1560 كانوا يهاجمون في جميع الإتجاهات، وكانت أوروبا الغربيَّة شاعرة بوجودهم، بالهجمات على شمالي أفريقيا، وأحياناً بالتجارة وصولاً إلى سواحل بريطانيا. ونوى فيليب الثاني أن يهاجم طرابلس في تلك السنة نفسها ولكنه ذهب إلى جربا بدلاً من ذلك. وهنا هزمه الأسطول التركي. ونتيجةً لذلك، قرّر أن يتسلح ثانيةً ويقيم تحالفاً مع فينيز والبابوية ليهزم الأتراك، الذين كانوا قد أصبحوا أكبر بانتزاعهم عام 1571 قبرص من البندقية التي فقدت بذلك المدخول إلى مواردها من السكّر والملح والقطن والنحاس والنبيذ.

وكان يقال في مرحلة معارف الشرق أن هذا كان يُنقل عبر البندقية «عين الغرب». فلطالما كانت لقرون رابط أوروبا الأساسي بالشرق عندما أصبح المتوسط بحيرة إسلامية، واستمرّت في التجارة مع الشرق. وهكذا كانت البندقية دائماً حليف إسبانيا المشكوك فيه لاعتمادها على مؤونتها من الحبوب من جنوبي روسيا والبلقان، وكان على كل ذلك أن يمرَّ عبر المراقبة التركيّة في البوسفور. فقد كان بإمكانها المتاجرة عبر المتوسط الشرقي بواسطة الموافقة التركيَّة فقط. ومع ذلك، ساهمت البندقية، لهذه المناسبة، بسفن شراعية لتنضم إلى الأسطول المشترك الذي هزم عام 1570 الأتراك في خليج ليبنتو واضعاً حداً مؤقتاً للتهديد البحري الآتي من الشرق. ولكنّ الأتراك استطاعوا أن يستعيدوا قوّتهم خلال ثلاث سنوات ليسجّلوا انتصاراً ملحوظاً على إسبانيا وتونس. وهذا الانتصار أدّى إلى انفراج أو إلى معاهدة رسميَّة في المتوسط سمحت لفيليب بالعودة

إلى أوروبا الشرقية حيث كان مرتبطاً بصراع مسلّح دائم مع البلدان البروتستانتيّة الشرعية.

وكان الأتراك يقاتلون على أكثر من جبهة، مهاجمين النمسا وهنغاريا. وكانت بريطانيا البروتستانتيّة تخلق المشاكل لإسبانيا، لأنّها، بعد تحررها من حِرم البابا، كانت تتودد إلى القوى الإسلامية، ليس فقط في تركيا[1] بل في مراكش أيضاً، حيث ساعدت إمدادات إليزابيت التقنية تلك البلاد على حملة عبر الصحراء لغزو منعطف النيجر. فباعت الأسلحة للمراكشيين في أواخر القرن السادس عشر لاستعمالها ضد البرتغاليين الكاثوليك. ولم تكن أسباب الدولة هي الوحيدة التي أدّت إلى مثل هذه التحالفات. فكان الإسلام يُرى قريباً من البروتستانتيّة في تحريم الصور في أماكن العبادة، وعدم اعتبار الزواج سرّاً مقدّساً، ونبذ الأنظمة الرهبانيّة (كولي 2002: 122). فنشدت إليزابيت التحالف مع الأتراك، وحجّتها في ذلك هي أنّ البروتستانتيين والمسلمين متشابهون في كره «الوثنية» التي يمارسها ملك إسبانيا، وكان المثل الصارخ هو أن كره الأيقونات هو الذي وحّد المسلمين والمصلحين في الكنيسة. وكانت مواقفها تمثل وجهة نظر واسعة بين البروتستانتيين. ونبذ لوتر الحرب ضد الأتراك لكونهم غير مسيحيين (فيشر ـ غالاتي 1959: 8): إنّ هجمات غير المؤمنين على أوروبا ما هي إلاّ عقاب الله لكثرة الشرور ولفجور عدوّ المسيح وهو البابا. ولا شك أن العوامل السياسيَّة كانت منخرطة أيضاً. وقبل هذه

(1) احتاج الأتراك إلى التصدير الإنكليزي لأسلحتهم من المدافع البرونزية.

المرحلة بوقت طويل، أي حوالي 1212، سرت شائعة ضد الملك جون مفادها أنه كان قد حاول التحالف مع مراكش بهدف تطويق فرنسا. وكانت هذه إمكانيَّة مستمرّة. وفي هذه الحال أرادت إليزابيت من السلطان أن يهاجم إسبانيا بضربة تحويلية لإعاقة التحضيرات ضد بريطانيا للآرمادا[1].

ولم يكن التوق إلى التعاون كله من جهة واحدة. ومأزق الموريسكو كان يعني أنّ الأتراك كانوا متحمسين لمفاوضات المساعدة ضد الكاثوليك (وفي هذه الحال، إسبانيا) لأن البروتستانت كانوا مستعدين لمساعدة المسلمين. والموريسكو كانت تشجعهم إليزابيت التي قدّمت مساعدات عسكرية لمراكش حيث كان الكثيرون منهم قد انسحبوا. وكانت مدينة سالي، في الواقع، تحت سيطرتهم بشكل واسع، وشاركت قواتهم بحملة الحاكم المراكشي، المنصور، لعبور الصحراء وإسقاط فلك سنغاي، مستولين على كمّيات من الذهب لمساعدته على مواصلة أحلامه. وعندما توفيت إليزابيت، جاء سلفها جيمس الأوّل، المؤمن الكبير بالحق الإلهي، وكان خائفاً من فكرة تشجيع العصيان، ولا سيما عصيان «غير المؤمنين»، فألغى التفاهمات السابقة. أمّا شارل الأوّل فنشد المساعدة المراكشية ضد إسبانيا في العشرينات من القرن السابع عشر، ومن عام 1704 وصاعداً اعتمدت بريطانيا على الجزائر ومراكش لتموين جبل طارق ومالطا.

---

(1) عيّن أول سفير إنكليزي إلى القسطنطينية عام 1582 عندما كانت الآرمادا تُحضّر.

وحتى العهد الإليزابيتي كانت روحية الصليبية قد تلاشت، وكان هنالك تجارة مهمّة مع المسلمين في المتوسط في البضائع الصوفية وفي الأسلحة. وصدّر المسلمون بدورهم السكّر والفاكهة إلى بريطانيا. ولم يكن الاحتكاك في التجارة وحدها؛ فتواصلت الهجمات. وأبحرت مراكب المسلمين عبر القتال وحول السواحل في محاولة للقبض على البضائع وعلى الرجال. وفي الثلاثينات من القرن السابع عشر، هاجم القراصنة الجزائريون قرى ساحلية في غربي بريطانيا وإيرلندا، وأرسلت مراكش في الوقت نفسه بعثة واسعة إلى لندن ليفاوضوا في فدية لأسراهم عند البريطانيين (كولي 2002: 115). وما بين 1600 والأربعينات الأولى من القرن السابع عشر، استولى قراصنة شمالي أفريقيا على أكثر من 800 مركب تجاري بريطاني في المتوسط والأطلسي، وقبضوا على نحو 12,000 موضوع. وقام البريطانيون بهجمات مماثلة. وفي سياق هذه الصراعات، قُبض على الكثير من الرجال ولا سيما من البريطانيين، فافتدي بعضهم، وأقام بعضهم في شمالي أفريقيا، أمّا الآخرون فقد تحوّلوا إلى عبيد أو إلى عاملين لمصلحة العدو. وتزايد الاهتمام بالإسلام، في الوقت نفسه. وكانت تلك هي المرحلة التي عرفت تأسيس أول كرسي بالعربية في أوكسفورد وكمبريدج.

وأنتج القرن السادس عشر جهوداً دبلوماسية أكبر وسلسلة من البعثات والتبادلات مع القوى الإسلاميَّة، ولا سيما تركيّا. وتسلّم السلطان هدايا ثمينة من القوى الأوروبيَّة من البروتستانت والكاثوليك على حدّ سواء. وقام سفراء من الشرق وسواهم بزيارة الغرب. وفيما

كانت روح الصليبية قد توانت حلّ محلها توق إلى التجارة، واستمر الخوف من الهجوم الإسلامي في المتوسط وفي أوروبا على درجة أدنى. فاستمر الصراع، كما رأينا. وعندما وصل جيمس السادس إلى العرش نقض سياسة إليزابيت وسالم إسبانيا. وتبع ذلك انتقام من السفن. وما بين 1610 والثلاثينات من القرن السابع عشر فقد ديفون وكورنول خمس مراكبهما بقرصنة شمالي أفريقيا. وفي سنة 1625 وحدها، قُبض على نحو ألف ملاّح من بليموث على بعد 30 ميلاً من الشاطىء (كولي 2002: 49). وأثار مثل أعمال النهب هذه إستياءً من الحكم، وفرض شارل الأوّل الضرائب على الراكب لتحسين الأسطول المتعلق بالقراصنة.

ولعب المسلمون، في الوقت نفسه، دوراً مهمّاً في الأدب. فكان في بريطانيا تمبورلين مارلو وعطيل شكسبير (مغربي البندقية)، وجمهرة من الأعمال المسرحية في المرحلة نفسها. أمّا في فرنسا فقد أصبحت باجازيه عملاً كلاسيكياً. وفي إسبانيا ظهرت حكايات تتحدث عن الاستعادة ولا سيما عن السيد. وهناك تعابير شعبيَّة عن الصراع بين المسيحيين والمغاربة. وفي بريطانيا شهد نهر التايمز إعادة تشريع في المعارك البحريَّة بين القوى المسيحيَّة والقوى الإسلامية (مطر 1999: 145). وفي هذه المهرجانات اليعقوبيَّة كان الصليب (صليب القديس جاورجيوس) منتصراً على الهلال. ولم يرَ العهد الإليزابيتي نهاية لصور المسلمين على المسرح. وفي سنة 1751 قدّم مسرح حديقة مجمع الساحرات سن قانون جديد عن «قضيَّة المغرب العربي» في شكل عرض رجال بالأطمار والسلاسل

المخشخشة كأنهم أسرى في شمالي أفريقيا حيث كان قد أخلي سبيلهم منذ وقت قصير.

لنعد إلى أوروبا المتوسطة. فقد كانت قوى الباب العالي تعني أنّ في السياسة الأوروبية عنصراً دائماً، وهو، بعد سقوط القسطنطينية، أكثر دلالة من العرب ومن الإسلام المغولي. فقد كانت تركيا أيضاً عاملاً كامناً في السياسة الداخلية، لأنه إذا ربح أحد الطرفين دعم القوى المسيحية الأخرى، لجأ الطرف الآخر إلى التماسه من اسطنبول. وفي هنغاريا أعلن أحد الهابسبورغ ساتهارتر فردينان عن نفسه حاكماً، وفي الوقت نفسه، أمّن مدّعٍ آخر لنفسه دعماً عثمانياً للغاية نفسها. وعندما فشل الامبراطور شارل الخامس في التوافق مع البروتستانت عام 1539، التمس هدنة مع العثمانيين. وهكذا فعل، في أوقات مختلفة، فردينان وفرنسوا الأول في فرنسا الذي حاول أن يفعل ذلك لمعارضة الامبراطور، فيما أرسلت الملكة إليزابيث من بريطانيا سفيراً لينظّم تحالفاً ضد القوى الكاثوليكية. وفي ألمانيا كانت الحاجة إلى إيجاد موارد ماليّة لمحاربة غزو تركي للنمسا تعني أن اللوتريين كانت لهم القدرة على فرض تنازلات من قبل الإمبراطور في سبيل احترام الكاثوليك. وفي هذا الاتجاه، كانت سياسة الإمبراطورية النمساوية الهنغارية متأثرة بالضغوط الإسلاميّة التركيّة بشكل واضح صعوداً حتى القرن الثامن عشر. وكانت حركة الإصلاح الديني تهديداً لوحدة الإمبراطورية النمساوية الهنغاريّة ومن ثم لقدرتها على المقاومة والصمود. وكان بين البروتستانت والإسلام نوع من المؤامرة، وكانت القوى المسيحيّة هي التي قاومت، بشكل واسع، التقدم الإسلامي.

إنّ صراع البروتستانت للاعتراف بهم في ألمانيا بعد عام 1521 قد انتهى عام 1555 بانتصارهم في مجلس أوغسبورغ التشريعي. لقد انتصروا انتصاراً عظيماً بسبب التهديدات الخارجية لسيطرة الهابسبورغ في أوروبا من الفرنسيين تحت سلطة فرنسوا الأول في الغرب، ومن العثمانيين في الشرق. وتركّزت المشكلة، في الشرق، في دولة هنغاريا المشتهاة من قبل الطرفين، والمعرّضة للهجمات التركية المتلاحقة. فقد كان من الملاحظ، في الواقع، أن تعزيز اللوتريّة واتساعها وتشريعها في ألمانيا عام 1555 يجب أن تردّ إلى الإمبراطوريّة العثمانية قبل ردّها إلى أي عامل آخر.

وتابع العثمانيون تحرّكهم نحو الغرب ضد المسيحيين في البلقان وهنغاريا، وقد بلغوا ضواحي ڤيينا عام 1683 خلال حرب مع النمسا وبولونيا (1682ـ 99) عانوا في نهايتها الهزيمة في معركة زنتا (1698). وبعد معاهدة كارلووتز في نهاية الحرب (1699) بين الإمبراطوريّة العثمانيّة و «الحلف المقدس»، بدأ الهجوم المعاكس الذي كان من نتائجه أن ربحت النمسا السيطرة على هنغاريا وترنسلفانيا وكرواتيا وسلوفانيا، فيما نالت البندقية دلماتيا وموريا وربحت بولونيا بودوليا. وبدأ تقدم الروس ضد العثمانيين بقيادة بطرس الأكبر، في الوقت نفسه تقريباً، في نهاية القرن السابع عشر. وتابعت هذا الضغط كاترين التي ربحت أراضي شرقي البحر الأسود صعوداً حتى نهر دنستر. وبمعاهدة 1774 لم تنل روسيّا إقليماً في منطقة البحر الأسود وحسب، بل ادّعت أنها أصبحت حامية المسيحيين الأرثوذكس على امتداد الإمبراطورية التركيّة، وهو ادعاء كان له تاريخياً وثقافياً نتائج

مهمّة. وتابعت روسيا والنمسا المشاركة في تفكيك تلك الإمبراطورية في أوروبا، وهكذا ذهب بسّارابيا إلى روسيا عام 1812. ومع ذلك، وفي نهاية الحرب النابوليونية استعادت تركيا السيطرة على جزء من البلقان. ونتيجةً لذلك استمرت عمليّة التفكيك مؤدّية إلى الحرب الكريمية (1853ـ 6) التي حاولت القوى الغربية خلالها دعم تركيا ضد روسيّا. وفي عام 1878، وبعد انهزام تركيا أمام روسيا، حدّدت معاهدة سان أسطفان الإدارة في البلقان، وأعطت الاستقلال لبلغاريا وصربيا ومونتينيغرو ورومانيا، ولكنّ ذلك أعيد النظر فيه تحت الضغط الغربي، في مؤتمر برلين، في السنة نفسها. وفي النهاية، ونتيجةً لانهزامهم أمام التحالف البلقاني في 1911ـ 12، خسر العثمانيون كل مقاطعاتهم في أوروبا، باستثناء مقاطعة صغيرة حول القسطنطينية، وهي التي تعطيهم اليوم ادعاء بالهوية الأوروبية والهوية الآسيوية؛ وقبولهم في الاتحاد الأوروبي يُدخل قوة مسلمة مهمة في الاجتماعات السرية ذات الطابع المسيحي.

وتحت الحكم التركي في كل هذه المقاطعات وفّر المسيحيون المعروفون بالروم (نسبة إلى روما) مجندين جداً، وهم عبيد من نوع ما، وهكذا كان واحد من كل أربعة صبية يتدرّب في اسطنبول ليصبح فيما بعد مديراً عالي المقام. وكان الألبانيون مميزين من سواهم من سكان البلقان ليس بلغتهم غير السلاڤية وحسب بل بنسبة عالية من الارتداد إلى الإسلام في ظل الأتراك في القرن الخامس عشر (وإن كان بعض عشائر الجبل قد أصبح كاثوليكيًّا). أمّا باقي البلقان فقد كان إمّا أرثوذوكسياً وإما مختلطاً. وكان انهزام الأتراك في ڤيينا مقدمة

لتراجعهم من أوروبا. وهذا ما أدّى إلى انسحابهم من اليونان مع حرب الاستقلال عام 1821 (التي أصبح فيها الشاعر بيرون بطلاً)، ومن بلغاريا مع تقدّم الروس في حرب 1877ـ 8 ومن أمكنة أخرى من البلقان قبل الحرب العالميّة الأولى. ومع اليونان كان تبادل سكّان، وتطهير عرقي باستثناء بعض المسلمين الذين ذهبوا من اليونان إلى تركيّا، وبعض المسيحيين من تركيّا إلى اليونان. لا يزال المسلمون يعيشون حتى اليوم وفي أمكنة أخرى من ألبانيا وكوسوفو والبوسنة والهرتزغ وأجزاء من مقدونيا وبلغاريا (مع بعض المستوطنين التتار والجركسيي الأصل).

وقد جاء زمن الضغط الأعظم على أوروبا من الإسلام التركي في مرحلة الانبعاث والإصلاح الديني، في مستهلّ القرن السادس عشر. فما هي الصلات التي كانت بين التقدم التركي والتطورات الهامة في أوروبا؟ إنّ انتعاش الاهتمام باليونان كان يشجعه مجلس الكنائس الرومانية واليونانية الأرثوذكسية المنعقد في فرّارا ثم في فلورنسا عام 1438، وهذا ما كان نتيجة مباشرة للضغط التركي. وقد فشلت محاولة توحيد الكنائس التي حثتها حاجة الإمبراطور الشرقي جون باليو لوغس لمساعدته ضد الأتراك المهدّدين القسطنطينية، ولكن وجود العدد الكبير من العلماء بما فيه 700 وفد تفويضي حثَّ استعجال الاهتمام بالنصوص والتاريخ والفن والفلسفة الكلاسيكية، ولاسيما دراسة أفلاطون، «بطل الفلسفة الإنسانية» (هيبير 1979 : 68). وظل بعضهم في فلورنسا حيث حضر كوسيمو مديسي محاضرات عن أفلاطون وأسس أكاديمية للدراسات الأفلاطونية،

وابتنى مكتبة مذهلة من نحو عشرة آلاف مخطوطة لمؤلفين لاتينيين ويونانيين.

وهناك اتجاه في الرأي وهو أنّ عصر الانبعاث يُنظر إليه كردة فعل بوجه أبّهة الشرق الإسلامي. وهذا ما وفّر نماذج من الرفاهيّة والحضارة، بما فيها معرفة أعمق للنصوص الكلاسيكية. وكانت العودة إلى تلك النصوص سواء عن طريق إسبانيا أو عن طريق القسطنطينية نداءً إلى الماضي بوجه المجتمعات العثمانيّة والمغوليّة التي كانت قد تسرّبت إلى أوروبا الشرقيّة والتي واجهتها الكنائس الأرثوذكسيّة والكاثوليكيّة، كنائس الشرق وكنائس الامبراطورية الرومانيّة الغربية على التوالي. وشدّد الرجوع إلى الماضي الكلاسيكي على إنجازات اليونان القديمة وروما، منتقصاً من قيمة الشرق الأدنى بجذوره المسيحيّة واليهودية ووجوده الإسلامي. وقد كانت هذه العودة إلى العالم الكلاسيكي، بالفعل، ردًّا على التهديد الإسلامي للثقافة الأوروبيّة. وعلّق جورج سارتن على ذلك فرأى أنّ حب الإنسانيين لليونان وروما كان يغذّيه كرههم للإسلام. ولمناهضة ثقافة العالم العربي، كان إحياء العصور القديمة يمضي قُدماً على عدّة جهات. فكتب أن عصر الانبعاث كان ردّة فعل بوجه المؤثّرات (ولاسيما تلك المتمثلة بابن سينا وسواه) وكانت مناهضة العربية تسير بزخم في أيام بترارك (ستمسن 1962: 103).

ووفّر العالَم الكلاسيكي نموذجاً لمستقبل يحل فيه نهج علماني محل نهج ديني، محاولاً أن يعطي الأخير دوراً محصوراً وأن يسمح للأوّل بدور أكبر لأشكال أخرى من المعرفة والعمل. وجعل النداء

إلى الكلاسيكيين الأمور أسهل في تطويق صورة العالم المنبثق من النصوص الدينيّة وفي فتح الطريق أمام غاليله وبيكن وإمام الثورة العلميّة قائدةً الناس، عبر حركة التنوير الفلسفية، إلى نيوتن وداروين، وإلى سيادة سيطرة التفكير العلماني. وكانت نظرة إنسانيّة علميّة إلى العالم ظهرت في الإسلام في بعض مراحل تاريخه وتعليمه في المدارس، ولا تقتصر على ما هو ديني. وللمسلمين أيضاً منشقّوهم وهراطقتهم. وبصورة غير مباشرة، إنّ إحياء الكلاسيكية والثورة العلمية مدينان بشيء للإسلام، الذي حافَظ على تلك التقاليد جزئيًّا. وكان الانبثاق ممكناً عبر الترجمات من اليونانية، عن طريق العربيّة جزئيًّا (لوبيز ـ بارالت 1994: 509).

ووفّر عصر الانبثاق حلقات وصل أقوى وأكثر إيجابية مع الشرق المسلم. وكانت بين الأتراك والبروتستانت صلات تجاريّة وسياسيّة وأيديولوجيّة. وكان الحكّام الكاثوليك من أمثال فرنسيس الأوّل على صلة بالقسطنطينية يرسلون إلى السلطان الهدايا السخية (جردين وبروتون 2000)، ولم يرَ البروتستانت أنفسهم مقيّدين بإدانة بابوية جرّاء تجارتهم مع العدو، ولا اعترفوا بتقسيم العالم الذي قَونه الفاتيكان. وفي أفريقيا كانت الأسلحة الدانمركيّة التي تصنّعها وتتاجر بها القوى البروتستانتيّة تُرسَل إلى المسلمين وإلى أعداء آخرين. وفي الواقع، إنّ جزءاً من نجاح البلدان البروتستانتية في هولندا، وبريطانيا وشمالي ألمانيا وسكندينافيا، وهي تتسرب إلى الأسواق التي منحتها إسبانيا والبرتغال، مردُّهُ جزئياً إلى كونها أكثر حريّة في إقامة علاقات تجارية وغير تجارية مع الأنظمة الإسلامية والوطنية.

كان تحرّك التتار إلى أوكرانيا الثالث في حملات الإسلام الأساسية، وكان يُرى، كالحملة السابقة، كتيار قديم عمره ألف عام من شعوب تتكلم الأوراليّة ـ الطائية والتوركيّة وتأتي إلى أوروبا من سهول آسيا الوسطى الجرداء، وهو تحرّك كان له ارتدادات دراماتيكية على الإمبراطورية الرومانيّة التي استعادت عافيتها جزئياً، ولو بشكل مسيحي، على الأقلّ. وعندما وصل المغول إلى أوروبا، كان العرب حاضرين في روسيّا بعد أن هزموا القياصرة النوركيين عام 661، وفي القوقاز عام 737، عندما دُمّرت عاصمتهم. وبعد نحو ثلاث سنوات اعتنق القياصرة اليهوديّة. وكان هذا قبل سنتين من ارتداد دولة كياف إلى المسيحية عام 988. وتسرّب الأتراك الهائمون على وجههم، والذين سُمّوا فيما بعد الكبشك إلى سهول روسيّا الجنوبية، ولم يكونوا يومذاك مسلمين، وكان ذلك في القرن الحادي عشر حين لحق بهم تجار مسلمون إلى مدينتي كريميا وفولغا العليا. وهذه التحركات المبكرة نحو الغرب عبر السهول الجرداء تبعها تحرّك المغول والقبيلة الذهبيّة تحت سلطة خان العظيم الذي بلغ كياف المسيحيّة عام 1223 هازماً اتحاد الأمراء غير المتجانس على نهر كلكا.

وكان قد أنشأ الإمبراطورية المغولية جنكيز خان الذي تسلّم هذا اللقب، لقب الحاكم، عام 1206. وكان هدفه الأساسي الأوّل هو الصين في الجنوب، ولكنه اضطر للهجوم نحو الغرب بعد أن

كان بعض موفديه قد أُرسلوا في ذلك الاتجاه وأُعدموا. وانطلقت قواته انتقاماً عبر أفغانستان وتابعوا حتى عبروا القوقاز عام 1223 منتصرين على القوة الروسية ـ الكبشكية في تلك السنة. ولكنّهم بسبب وفاة جنكيز عام 1227 لم يغزوا أوروبا الشرقية حتى شتاء 1236ـ 7، يقودهم باتو، حفيد جنكيز خان الذي أسّس خانات كبشك وانتُخِب قائداً أعلى للقوات المسلحة في الجزء الغربي من الإمبراطورية المغولية. وفي سنة 1240، وهي السنة التي نهبت فيها كياف، أكبر مدن روسيا، كان قد فتح روسيّا كلها، ثم هزم عام 1241 الجيش السيليسي (من منطقة هي الآن في بولونيا) وقوة هنغاريّة بعد ذلك بيومين. وكان على وشك غزو أوروبا الغربية عندما سمع بموت رئيس الإمبراطورية فتراجع مع قواته ليشارك في الانتخابات التالية. وكانت الدولة التي أسسها في جنوبي روسيّا تحكم من قبل خلفائه لمدة مئتي عام. ولا شك أنّ القبيلة الذهبية قد أصبحت عاملاً أساسيا في السياسة الأوروبيّة ولاسيما بعد الارتداد إلى الإسلام تحت سلطة غازان (1295ـ 1304)، مع أنّ الأسلمة كانت قد بدأت تحت سلطة برك (1257ـ 67)، أي بُعيد سقوط كياف، وهو ارتداد وحّد الدولة مع التقليد الإيراني. وأسّس الفاتحون الجدد سلطة تشمل نقطتها العليا كريميا والسهول البولونتسية من الدانوب حتى نهر الأورال وجزءاً من سيبيريا وكذلك مقاطعات من آسيا. وهؤلاء التتار على علاقة بتيمور الذي ساعدهم على تهديد وُجِّهَ إلى موسكو، ولكن تيمور، في النهاية، بدأ يهاجم التتار أنفسهم، ربما لأنه أراد مراقبته هو نفسه للطرق الشرقية ـ الغربيّة.

وكان الكوساك المشتق اسمهم من كازاك التركيّة، وهي تعني المغامر أو الرجل الحر، يعيشون في أراضٍ جبلية حول البحر الأسود وبحر قزوين. وكان التعبير، في القرن الخامس عشر ينطبق على فئات تتارية شبه مستقلة في منطقة دنبر (وعلى الأقنان الهاربين في تلك المنطقة) أنشأت مجموعات مسلحة وكان لها شيء من الحكم الذاتي، كما كان لها بعض الامتيازات تمنحها السلطة الروسيّة مقابل الاعتراف بخدمات عسكرية. وهكذا كانت الحال في بولونيا في القرن السادس عشر. وكان الكوساك هم الذين عملوا على استعمار سيبيريا تحت المظلة الروسيّة.

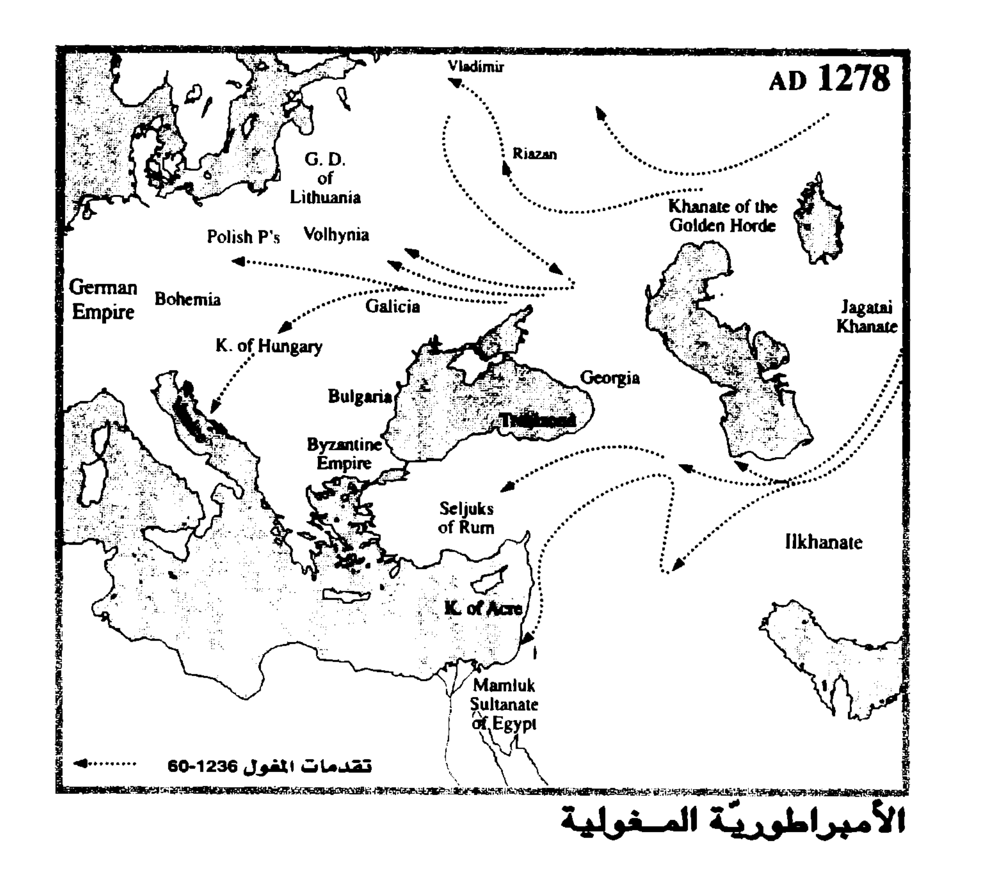
وعبرت القبيلة الذهبية نحو الغرب حتى لتوانيا وبولونيا على الساحل البلطي، حاكمة معظم تلك المنطقة بين 1241 و 1242، هازمة الجيش البولوني في معركة شميلنك والفرسان السيبيريين من الجماعة التيتونية. وفي 1242 عادت إلى منغوليا لانتخاب خان جديد، وظلت لمدة خمسين سنة سيّدة روتانيا الحمراء، شرقي بولونيا الصغيرة مع مراكز قيادتها في كراكوف. وحوالي 1240 جَمَع الدوق مندايس قبائل فطريّة لتوانيةً في دولة قبلت المسيحيّة حوالي 1251 مع أنّ الارتداد لم يكن له التأثير الكبير لمدّة مئة سنة. ومع ذلك كان باستطاعة البلاد أن تقاوم محاولات الفرسان التيتونيين من بروسيا للسيطرة على كامل المساحة البلطيّة. وقبل أن تصبح لتوانيا مسيحية كان الشعب اللتواني معروفاً تحت اسم «العرب المسلمين»، وكانوا موضوع حملة صليبية قامت بها جماعة الفرسان التيتونية (كرستيانسن 1980: 169). ومن ناحية أخرى من «الزحف الغربي» كان الوندز

عرضة لنوع جديد من الحملات عام 1147، أنشأها سان برنار كحملات صليبية أصبحت فيما بعد طريقة رخيصة لتنفيذ النذور ونيل السماح الروحي، وأقل كلفة من السفر إلى الأراضي المقدسة.

وتوسعت الدولة اللتوانية نحو الشرق، مسيطرة على بعض مناطق الكيافيين منضمّة إلى بعض الإمارات الروتينية لتأمين الحماية من المغول التتار. وكان انتصارهم على جيش المغول في معركة سينيه فودي (المياه الزرقاء) عام 1363، وهذا ما مكّن اللتوانيين من ربح مقاطعتي كياف وبادوليا، مع إعطائهما الإشراف على معظم أوكرانيا. وأرادت الدولة تولّي أمر أراضي القبيلة الذهبية السابقة، ولكن، كانت نهاية هذا الهدف في الهزيمة في معركة فورسك عام 1399. وقد تمددت الدولة على امتداد الخط من البلطيق حتى البحر الأسود حيث سيطرت على 150كلم من الساحل.

وعملت لتوانيا على تعاون وطيد مع بولونيا التي لعبت بدورها دوراً مهماً على المسرح العالمي عندما هزم جون سوبيسكي (قاهر الأتراك) هجمات الأتراك العثمانيين في معركة شوكيم عام 1673 بعدما ناصرت انتفاضة كوساكية العدو؛ وذلك كان عشرة أعوام قبل أن يوحوا بالدفاع الناجح عن ڤيينا.

وخلال مرحلة سيطرة التتار، استمرت جماعة المسيحيين الروس في إثبات وجودها بالرغم من ارتداد الحكّام المغول إلى الإسلام. وكانت هذه السيطرة خافتة ثقافياً. وليس هناك من دليل على أن أي نص تركي أو إسلامي ديني أو فلسفي أو أدبي أو علمي



الأمبراطوريّة المـغولية

قد تُرجِمَ إلى السلافونية أو أي عاميّة من شرقي السلاف خلال هذه المرحلة. ولكن الأمور كانت مختلفة سياسياً واقتصادياً؛ في هذه العوالم ارتبط السلاف المسيحيون والتتار المسلمون بعلاقات مستمرة. وقد أدّى الاحتكاك بالإسلام إلى قرابة بين المسيحيين والمسلمين، وكان ذلك صحيحاً بالنسبة إلى سلطنة تركيا، التي كانت تفضل الزواج من الخارج وإقامة العلاقات مع الحكّام المسلمين، على تشجيع الزواج بين العائلات.

وانهارت إمبراطورية جنكيز، ولكنّ تيمور الذي كان فاتحاً مغولاً مُترّكاً ادعى إحياءها. ولكن تدخله البعيد شرقاً لم يطل. فقد ساعد واحتلَّ موسكو، وحارب، فيما بعد، وأخذ جورجيا والمقاطعات المحيطة. وفي النهاية هزم الأتراك العثمانيين تحت سلطة بايزيد الأوّل (مسرحيّة باجازيه لراسين، 1672) بالقرب من أنقره عام 1402 كما انتزع سميرنا من أيدي فرسان رودس. وتفككت القبيلة الذهبيّة في الثلاثينات من القرن الخامس عشر، تاركة ثلاث دول تخلفها وهي خانات قازان واستراخان وكريميا. وقد أصبحت هذه الأخيرة تابعة تركيّة عام 1475. وظل المسكوفيّون يدفعون لهم الضرائب، ولكن هذا كان يتمّ بصورة فاترة تصاعدياً. وفيما بعد، قرّر إيفان الرهيب أنّه حان الوقت لوضع حدّ للحكم التتاري المغولي في روسيا المركزية، فاحتل قازان عام 1552، بادئاً حكمه على استراخان بعد ذلك بأربع سنوات ومؤمّناً المراقبة على المياه البحرية وسبيلها حتى البحر القزويني. وخلال القرن السادس عشر انطلقت روسيّا بتوسّع سريع رائع عبر غابات سيبيريا إلى

الشمال، يساعدها الكوساك في بحثهم عن الفرو، حتى بلغت الهادي عام 1639، مُلحقةً بها شبه جزيرة كمشتكا عند نهاية القرن وداخلة إلى العالم الصيني حول نهر أمور في منتصف القرن السابع عشر. وسرعان ما استعمر الروس سيبيريا، ولو كان وسط آسيا الإسلامي، نزولاً حتى أفغانستان، لم يُجابَه حتى القرن التاسع عشر، وظل تحت الحكم والثقافة المسلمين بالرغم من معاداة النظام السوفياتي للأديان بشكل عام.

وخلال مرحلة التوسع الروسي، ظل الاتحاد التتاري في وجوده في ما نعرفه اليوم بأوروبا الروسية. ففي أوكرانيا، وفي عام 1664، وضع بيتر دوروشنكو، وهو قائد جديد، نفسه بتأنٍ تحت حماية الأتراك. وظلت كريميا أيضاً (التي كانت تتعاون مع لتوانيا) تعيش حتى 1783 تحت حماية العثمانيين. وجمع الأتراك معهم عدداً من قوّاتهم ليقوموا بعمليّات عسكريّة مهمّة وذلك لإنذار بولونيا وموسكو لإجراء مهادنة. وظل التتار يشكلون الجزء الأكبر من كريميا حتى في ظل الاتحاد السوفياتي حتى تفرّقوا مكرهين إلى داخل آسيا الوسطى عام 1945 لتعاون مزعوم بينهم وبين الألمان في الحرب العالمية الثانية.

وعندما أصبح بطرس الأول حاكماً وحيداً عام 1694، كان هدفه السياسي الأول حماية الحدود المسكوفية الجنوبية من تهديد غزوات التتار يدعمهم العثمانيون. وفشلت محاولته الأساسية عام 1695 في إيجاد موطىء قدم على بحر أزوف لنقص في القوى البحريّة.

ونتيجةً لذلك اتبع الدول الأوروبية الغربية في بناء أسطول قوي، وهكذا نجح في الاستيلاء على أزوف بعد عام. واقتنع بأنه عليه أن يستغل التكنولوجيا الغربية إذا شاء أن يهزم الأتراك، وأمضى عاماً في هولندا وبريطانيا لهذه الغاية. وقد وسّع مجال المراقبة الروسيّة طوال البحر القزويني على حساب الفرس (1723). وتابعت هذا التوسع كاترين العظيمة (1762ـ 96)، التي أمّنت الشاطىء الشمالي من البحر الأسود، وضمّت إليها كريميا (1783) وتوسّعت حتى اجتازت الأورال. وفي مطلع القرن الجديد، ربحت روسيّا جاهاً عريضاً لمشاركتها في قهر نابوليون. وقد سجلت، بعد ذلك انتصارات في الشرق على قوى مسلمة: الفرس عام 1826، تركيا في 1828ـ 9، جبليي القوقاز خلال الثلاثينات من القرن التاسع عشر وخلال الأربعينات منه. وفي النصف الأوّل من هذا القرن توسّعت روسيّا في القوقاز: فاتحدت جورجيا معها طوعاً عام 1801، وسلّمت الفرس أذربيجان الشمالية، بما فيها شبه جزيرة باكو عام 1813 والمقاطعة الأرمنيّة عام 1828. وصمد المسلمون الشيشان رغم ذلك وقاوموا الامتداد الروسي طوال خمسة وعشرين عاماً أي ما بين 1834 و 1859. وفي الأربعينات من القرن التاسع عشر ثبَّت الروس حكمهم في كازاخستان التي كان معظمها من الرعاة. وفي الشرق الأقصى استكشفت شركة أميركية روسية الألسكا باحثةً عن فرو وأقامت حصناً روسيًا في شمالي كاليفورنيا قبل أن تصبح تلك المنطقة جزءاً من الولايات المتحدة، معطية الاسم للنهر الروسي.

وهكذا كانت خطوات المغول والأتراك في أوروبا على

تراجع، ولو ظل الإسلام قوياً في بعض الجيوب، ونتيجةً لهذا التراجع أصبحت دول آسيا الوسطى تحت السيطرة الأوروبيّة، تحت الإمبريالية الروسيّة أولاً، ثم تحت الاتحاد السوفياتي، حتى نالت استقلالها في نهاية هذا الأمر عندما تفكك هذا الأخير عام 1991. وفي الهند أيضاً وفي جنوبي شرقي آسيا، وفي الشرق الأدنى كانت الدول الإسلامية تحكمها قوى الاستعمار الأوروبية حتى تحررت في النهاية تحت تأثير ضعف المراقبة بعد الحرب العالمية الثانية، والتحركات في سبيل الاستقلال، والعمليات في سبيل رفع الاستعمار. وظلت أفغانستان والشرق الأدنى تحت عين القوى الغربيّة، وذلك بسبب خزّانات الزيت المجاورة التي يعتمد عليها العالم المتطوّر ويتوقف عليها، وكانت هنالك أيضاً مقاومة للسيطرة الخارجية، ولاسيما من قبل قوى غير إسلاميّة لعبت دوراً ذا دلالة.

وبصورة شاملة، أدّى الغزو التتاري المغولي لأوروبا الشرقيّة في نهاية العصور الوسطى إلى تشتت في الاستقرار، وإلى فراغ في المنطقة التي استثمروها، وإلى ضعف الحكم الذاتي عند الملوك وكبار الأمراء (والرشتين 1974: 977). ولكن كان هناك تأثير واضح على المسرح الوطني الداخلي، وذلك بموضوع الصحّة واستعمال المياه وكان على المسيحي أن يتعلم الكثير من هذه القضايا. وبالكتابة عن لقاء في مركز تجاري في السويد في سياق بعثة دبلوماسيّة إلى خاغنات بلغاريا على الفولغا، يقول ابن فضلن: «لم أرَ يوماً شعباً أكمل منهم بنية أجساد، ولكنهم أقذر مخلوقات

الله. . . إنّهم كالحمير التائهة»[1]. فقد كانت المياه وعلم الصحة والنظافة أهم بالنسبة إلى المسلم وذلك لأسباب دينية[2]. والفرق بين المسيحية والإسلام في هذا المضمار يمكن أن يُرى في تعليق هَورد، وهو أنه، في أواسط البندقية، المراجع في موضوع الحمّامات نادرة، ولكن، في المستعمرات البندقيّة، كانت أساسية في مستعمرات شرقي المتوسط، والفارق الذي لاحظته لم يكن في المناخ وحده أو في إمدادات المياه، بل بالاهتمام الشخصي بالجسد ومعنى الصحة الكبير في الأديان الشرقية (2000: 10).

روافد التأثير الثقافي الثلاثة

هذا التقرير ركّز على تسرّب المسلمين الجسماني في أوروبا. ونحن بحاجة إلى الالتفات إلى المؤثّرات الثقافيّة التي رافقت هذه الحركات والمؤثرات التي جاءت عن طرق أخرى، بواسطة التجار والحجاج والسفراء وسواهم من المسافرين. فكل حركة إسلامية حملت معها إشاراتها الخاصة. فتأثير الإسلام الإسباني معروف في أوروبا كل المعرفة. وفي ظل حركة الإسلام كان التفكير الهلّيني مطبّقاً على القضايا الجديدة. وكان الفيلسوف ابن رشد (ولد في

---

(1) مذكورة في ج. برونستيد، الفايكنغ (هارموندسورث: بنغوين 1965، ص 264 ـ 5).

(2) يجب أن تكون نظيفاً لكي تصلّي وعليك أن تصلي خمس مرّات كل يوم. ومن المشاهد المألوفة في غربي أفريقيا أن ترى المسلمين ذاهبين عبر القرية مع إبريق مليء بالماء لقضايا صحيّة أو لأهداف دينيّة.

قرطبة 1126 وتوفي في مراكش 1198) المعروف بـ «أبروس» قاضياً وطبيباً غدت تعليقاته على أرسطو ذات أهمية لأوروبا القرون الوسطى. أضف إلى ذلك عدداً من الفلاسفة البارزين يكتبون بالعربية من أمثال اليهودي مايمونيدس. وبُني قصر الحمراء في غرناطة.

وأُعطي العلم والأدب زخماً بإدخال صناعة الورق التي أُنشئت بعد أسر فريق من التقنيين الصينيين في معركة تَلَس في كرجستان عام 751. وقد تكون هذه العملية قد نُقِلت من الصين على يد المغول إلى الشرق الأدنى. وفي كل الأحوال، فقد كان الورق يصنّع في ترانسوزيانا في القرن الثامن، وكان يصدَّر من دمشق حوالى سنة 935، أما أوروبا المسيحيّة فلم تستعمله حتى القرن الرابع عشر.

وانتشرت صناعة الورق غرباً حتى صقلية حوالى سنة 1000، وإلى فالنسيا في إسبانيا حوالى سنة 1151، ونسمع أيضاً، في هذه الفترة عن استعمال الدواليب المائية لإجراء عمليّة الطباعة على ورق خشن (كما كان يحصل في بغداد حوالى سنة 950)؛ وبلغت هذه العمليّات بريطانيا فيما بعد، حوالى سنة 1490 (وإيطاليا وفرنسا قبل ذلك بقليل)، وكانت حاسمة في انتشار قراءة الكتب في عصر الانبعاث، ولاسيما بعد حلول الصحافة المطبوعة المطبقة على خطوط الألفباء. وكان الورق أرخص من أي موادّ أخرى، ومستعملاً استعمالاً واسعاً كما كانت الحال، مثلاً، مع مخطوطات الجيزة في القاهرة. وكان الورق سهل النقل فولّد مكتبات هائلة. وكانت مكتبة الفاطميين الملكيّة التي استولى عليها صلاح الدين تضم 1,6 مليون

كتاب (هورد 2000: 59). فتصاعدت صناعة الكتب والترجمات إلى العربية يشجّعها اليونان والفرس والسريان. وفيما بعد، وبعد استعادة المسيحيين طليطلة، قام علماء يهود بترجمات إلى اللاتينية. وصحيح أن حلول الورق قد شجع بنشر الكتب ونمو التعليم (ادعى دوزي، في القرن التاسع عشر (ترجمة إنكليزية 1913) أن كل شخص تقريباً في قرطبة كان يعرف القراءة والكتابة، ولكنه ليس على حق) وصحيح أيضاً أن الأمر كان مشابهاً من جهة الطلب.

إن معظم القضايا العلمية المهمّة تم نقلها. ففي القرن التاسع عشر كان يُنظر إلى الإسلام كعائق أمام الاقتصاد وغيره من أنواع التقدم (أو العقلانية)، لكونه شديد المحافظة وقَدَرياً. وهذا التعبير هو بوضوح حكم عرقي خاطىء، كما هو مطبّق على المرحلة التي سبقت التصنيع في أواخر القرن الثامن عشر. فهو يوحي، في كل الأحوال، بأن التزام أي مؤمن هو مشابه. والمعرفة الرياضية وسعها جربير أوريّاك (945ـ 1003، البابا سلفستر الثاني فيما بعد)، الذي كان قد ذهب إلى إسبانيا للدراسة. وهو الذي كتب كتاباً عن المِعداد يتضمّن استعمال الأعداد التي ما زلنا نرجع إليها ونسمّيها العربية، وبنوع خاص استعمال الصفر الذي كانت الهند قد تبنّته (وربما جاء من الصين)، فأصبح إجراء الحساب لغايات علمية وتطبيقية أسهل من الطريقة الرومانيّة المرهقة. وفي حقل الرياضيات، مزج الخوارزمي الذي اشتقوا من اسمه كلمة «algorithm» المفهوم الهلّيني والمفهوم السنسكريتي بطريقة خلاّقة. أمّا كلمة «algebra» فمشتقة من عنوان عمله الأساسي (كتاب الدمج والتوازن). وولّدت العربيّة الكلمات

«alcohol» (الكحول) و «alchemy» (الخيمياء) التي جاءت منها كلمة «chemistry». وكان للإسلام العلماء الأسبقون في الطب، ومعظمهم كانوا يهوداً؛ وكانوا، في غالبيتهم، في صقلّية التي وضعت نموذجاً لأولى مدارس القرون الوسطى المسيحية في سالرنو على الشاطىء الإيطالي وربما في مونبلييه على الشاطىء الفرنسي الجنوبي. وقد لخّص معلّقان حديثان إنجازات الإسلام بالكلمات التالية:

إنّ العلماء المسلمين حسبوا زاوية دائرة البروج؛ وقاسوا حجم الأرض؛ وحسبوا مبادرة الاعتدالين؛ وشرحوا، في حقل البصريّات والفيزياء، على أن مثل هذه الظواهر انعكاس للضوء، والثقل، والتجاذب الشعري، والشفق؛ وطوّروا المراصد للدراسة التجريبيّة عن الأجرام السماويّة. وقاموا بخطوات إلى الأمام في استعمال العقاقير والأعشاب والأغذية للمعالجة؛ وأنشأوا المستشفيات بنظاميها الداخلي والخارجي؛ واكتشفوا أسباب بعض الأمراض وطوّروا التشخيصات الصحيحة لها؛ واقترحوا بعض المفاهيم في علم الصحّة؛ واستعملوا العقاقير المخدّرة (البنج) في الجراحة بأدوات جراحيّة مبتكرة حديثاً، وأدخلوا علم التشريح. وتعمقوا في علم تحسين نوع الأحصنة والماشية بالاستيلاد الموجّه، وأوجدوا سبلاً جديدة في التطعيم لإنتاج أنواع جديدة من الزهور والفاكهة؛ وأدخلوا مفاهيم جديدة في الري والتخصيب وحراثة التربة؛ وحسّنوا في علم الملاحة؛ وأدّى علم المسلمين، في حقل الكيمياء إلى اكتشاف بعض المواد مثل البوتاس، والكحول، ونترات الفضّة، وحامض النتريك، والحامض الكبريتي، وكلوريد الزئبق. كما طوّر بدرجة عالية من

الإتقان فنون النسيج والخزفيّات وعلم المعادن (ناكوستين وتشيليونيش 1997، المجلّد 18، 16ـ 17).

وفي عهد شارلمان بدأ علم العقاقير يشق طريقه مع الأطباء على جانبي الألب؛ ومن هنا كان استعمال كلمة azarum (الصمغ الراتنجي) وكلمة amrbergris (من العربية عنبر) وكلمة camphor (من العربيّة كافور)، وقد باع هذه الأخيرة التجار اليهود في جنوبي شرقي آسيا (ماكورميك 2001: 714). وحدث أول تَسلّمُ للعقاقير العربيّة في ساليرنو حوالى سنة 800. وهو دليل من ساليرنو بتواريخ مدرستها الطبيّة منذ أوائل القرن العاشر. وتشهد هذه السلع المستورد على أهمية طريق التجارة الأدرياتيكية الجديدة التي تربط البندقية بالعالم الإسلامي.

وازدهر العلم الإسلامي في كل من إسبانيا وصقلّية. وتمركز في إسبانيا، في العاصمة قرطبة، حيث ازدهرت الثقافة في القرن العاشر تحت حكم الحَكَمَ الثاني، الخليفة الأموي الثاني في إسبانيا (961ـ 76)، الذي اختار الكتب والعلماء من جميع أنحاء العالم الإسلامي. وأصبحت قرطبة عاصمة الأندلس ومركزها الفكري بفضل سياسة الحكّام الأمويين المنوّرة التي شجّعت الموسيقيين والشعراء وسواهم من العلماء. ووُفّرت المدارس المجّانيّة واستقدم رجال العلم للتعليم في المسجد الأكبر الذي أصبح يُسمّى جامعة أوروبا الأولى. واستحالت هذه إلى مدارس كانت قد ظهرت بشكل بدائي في الشرق الأدنى في القرن الحادي عشر، ثم اتسع انتشارها

في القرن الثالث عشر كمدارس للتعليم العالي، وإلى جانبها، في أكثر الأحيان، بيمارستان (مأوى للأمراض العقلية). ويكتب فرنت عن واحدة منها كجامعة حقيقية (1994: 949). ووصلت، فيما بعد، إلى الغرب الإسلامي، ولكنّ هذا النوع من المنح سبق له أن وُجد في غرناطة قبل 1349. وفي تلك المرحلة، كانت مكتبة الكازار (القصر) تحتوي 400,000 مجلّد في زمن كانت فيه أديار سان غال ي سويسرا، وهي الأكبر في أوروبا، لا تحتوي إلاّ 600. وكان تناقض هائلاً (هلنبراند 1994: 121). وكانت قرطبة قد بلّطت شوارع وأنارت زواياها بالمصابيح، وهذا ما لم يحدث في لندن إلا د نحو سبعمائة عام، في حين تمّ قبل قرون، من استطاعة السائر ر باريس في يوم ممطر أن ينجو من وحل يغطّيه (لوبيز ـ بارلت 19: 511).

ومع سقوط السلالة الحاكمة وانقسام البلاد إلى ممالك صغيرة، اعدت المنافسة بينها، وازدهرت العلوم والفنون. وكان سقوط لة عام 1085 يعني أن معظم هذه المعرفة قد انتقل إلى أوروبا بية. وأخذ المسيحيون الذين وجدوا أنفسهم تحت حكم سلمين يتعلّمون العربية، وراحت اللاتينية، وهذا ما أرعب كليروس، تُنتسى بشكل واسع. وعنت الاستعادة أن الغرب اكتسب العربيّة. فجاء علماء شماليون ليدرسوا هناك وأصبحت المدينة راً كبيراً لترجمة النصوص العربيّة. وتمت أول ترجمة للقرآن لكريم إلى اللاتينية، وهي ترجمة منحازة، بقلم كاتب إنكليزي، رت كلتن، عام 1143. وكانت الأولى في أي لغة. وكان «هالي

عبّاس» قناة أساسيّة من قنوات نقل أفكار أبقراط وجالينوس. وفي هذه الأثناء، كان الطبيب الأندلسي، الزهراوي، معروفاً بنوع أدواته الجراحيّة؛ وقد أكمل عمله الأوسع حوالى عام 1000 و «أحدث ثورة في الطب في أوروبا» (هورد 2000: 54).

وكان المركز الثاني الكبير في باليرمو في صقليّة، تحت السيطرة العربيّة من عام 902 حتى عام 1071. ولكن التأثير استمر تحت حكم ملوك النورمان. فكان فريدريك الثاني على صلة بالعلماء العرب في أنحاء عديدة كما كان له احتكاكات بعلماء من النورمان في بريطانيا. وأدّت هذه الاحتكاكات إلى بلاط هنري الثاني وإليانور أكيتان حيث تكوّن مركز ثقافي كوزمو بوليتاني عالمي مع علماء من أمثال أديلار الذي أصبح متحمساً للدراسات العربية. فترجم عناصر إقليدس وجدول الخوارزمي في الفلكي من العربيّة.

وبمعنى من المعاني، بدأ إحياء التعلّم في أوروبا الغربية قبل عصر الانبعاث بوقت طويل، وهذا يدين للإسلام وترجماته بمقدار كبير. وكان تدفّق كتابات أرسطو في الفلسفة الطبيعية والعلوم منذ عام 1200 تقريباً، ومعظم هذا آتٍ من الترجمات العربيّة ومن تعليقات ابن سينا. وكانت الماورائيات والفلسفة الطبيعية منبوذة من قبل مختلف البابوات، ولكنّ هذه الإدانة لم تكن يوماً فعّالة، فساعدت هذه الأعمال الغرب على التحرّر من تأثير أفلاطون. فأثنى الناس الاختبار والعلوم الاختبارية وليس السلطة؛ فكانت ميزة العلم المعروفة هي أنه «رؤية العرب المسلمين». (متلتسكي 1977: 49).

وكان نقل العلوم العربيّة إلى أوروبا المسيحيّة نافذاً بواسطة مترجمين لاتين في القرن الثاني عشر، وكان جلياً، بنوع خاص، بعلم الفلك وعلم التنجيم؛ وكان التمييز بينهما نادراً ما يحصل، إذ أنّ الأخير يدرس تأثير النجوم في مصير الناس. وطوّر الإسلام الإسطرلاب وأدخل المعرفة اليونانيّة. وكان كوبرنيك بدوره متأثراً بالبحوث الفلكية المترجمة في طليطلة في ظل ألفونسو الحكيم. وفهارس النجوم التي نشأت، في أول الأمر، عند بتوليمه، قد توسّعوا بها في بغداد ولكن نقلها حدث في الغرب المسلم، حيث تجمهر علماء إنكليز للبحث في الثقافة العربيّة (متلتسكي 1977: 77). وهذه المعرفة استغلّها شوسر ليس في حكايات كنتر بري، ولاسيّما حكايات حامل الدروع وحسب، بل في بحثه عن الإسطرلاب التي تستند مصادره إلى ترجمة لاتينية لعمل من أعمال ما شاالله (المتوفّى عام 815)، وهو فلكي يهودي مهمّ في البلاط العبّاسي في بغداد. وقد امتدّت البحوث الفلكيّة في العالم الأوروبي - الأسيوي من قرطبة حتى بيجنغ.

وكانت الكيمياء، كما يوحي اسمها، منقولة عبر المسلمين. ومن بين العلوم الاختبارية العالمية، كانت الكيمياء تحتل الصف الأعلى بعد القضايا الدينية فقد كانت «علم العلوم» وكانت تُتابَع لغايتها الذاتية (متلتسكي 1977: 90). فقد حملت «سرّ الأسرار» وكانت مرشداً إلى المعرفة الروحانية وإلى المعرفة الاختبارية على حد سواء. وكان هذا هو التقليد الذي يدافع عنه قانون اليوقن في حكايات كانتربري لشوسر، يحمل الشهادة على الأثر الرائع للتعليم

الإسلامي في الغرب القروسطي في مرحلة ما قبل عصر الانبعاث.

وكان تأثير النصوص العربية الطبّية ملحوظاً في إيطاليا وإسبانيا في بادىء الأمر، ثم انتشرت بعد ذلك في أوروبا: في ألمانيا وفرنسا وبريطانيا والدول الصغيرة. وفي الأندلس، كانت المرحلة الممتدّة من القرن الثاني عشر حتى القرن الرابع عشر هي التي شهدت قمّة التطوّر في الأدب والطب والغذائيات والزراعة. وكانت هذه النصوص ترتكز، طبقاً، على أعمال أبقراط وجالينوس ولكنها لم تتوقف هنا لأنها عُدِّلت بما يناسب الإنتاجات المحليّة، ولاسيّما إدخال الأرزّ.

وشهرة ساليرنو الطبية تعود، على ما يبدو، إلى نحو سنة 870، وسبب ذلك، دون شك، هو قربها من باليرمو والعالم الإسلامي، ولكنْ في النصف الثاني من القرن الثاني عشر أصبحت أعمال قسطنطين الأفريقي واسعة الشهرة. وكان قسطنطين قد سافر إلى الجزيرة العربيّة والفرس والهند وأثيوبيا حتى انتهى إلى دير مونتيكسّينو. وترجم عدداً من أعمال اليونان والعرب، بما فيها بعض أعمال أبقراط وجالينوس وابن إسحق وابن عبّاس وسواهم[1]. ويقال إنه أول إنسان نقل العلم الطبّي العربي إلى العالم الغربي. وقد انتقل عمله في القرن الثاني عشر إلى إسبانيا الغربيّة وإلى أوروبا من خلال ترجمات جيرار كريمونا.

وفي إسبانيا المستعادة عن سقوط المركز الكبير للتعلّم في

---

(1) دي مارتينو 1988: 50 عمل قسطنطين مع جوانس سراسيني.

طليطلة أن أوروبا المسيحية بإمكانها، بطريقة أسهل، الوصول إلى الكتب التقنيّة الإسلامية، وإلى المعلومات في موضوع الطب الهندي والأعداد الهندوسيّة، وإلى ترجمات عربيّة للأعمال الرياضيّة اليونانيّة وسواها. وعاش جيرار كريمونا في طليطلة من عام 1150 حتى وفاته عام 1187، ونظّم فريقاً من المترجمين اليهود والمؤلفين اللاتين الذين تُرجِمَ، بفضل جهودهم، نحو تسعين كتاباً من العربيّة إلى اللاتينيَّة. وكان الإسلام يرحّب باليهود كمثل ترحيبه بالمسيحيين، وفي ظل حكمه ازدهرت ثقافة عربية ـ يهودية في كل من إسبانيا والمغرب. ولكن بعض العرب استمروا هناك بعد الاستعادة وتوظفوا كمترجمين. وقامت بعض الترجمات في صقلّية وأماكن أخرى من إسبانيا. واستعمل بعض العلماء من أمثال أديلار باث مخزون المعرفة هذا لأغراضهم الشخصيّة، وبصورة أساسيّة ما يتعلّق بالهندسة الإقليدية وعلم المثلثات الإسلامي.

وكان أثر الإسلام الأكبر في الزراعة. وهنا كان على أوروبا أن تتعلم الكثير. لأن العرب كانوا خبراء في مراقبة الحياة والري والطرق المتحدة في الزراعة. فحسّنوا الري وصعّدت دواليب الماء المياه من القنوات إلى الحقول. وانتشرت مكننة طحن الحبوب من خلال طواحين المياه، وهكذا كان توفير كميّة كبيرة من الجهد والعمل. وجلب المسلمون السكّر وعملياته إلى المتوسط، وطوّروا القطن في مصر والحرير وحياكته في أوروبا الجنوبيّة، وكل هذه العمليّات كان منشأها الهند والصين، وكانوا الوسطاء في جَلْب فاكهة الليمون (مثل الليمون الحامض والأترج والبرتقال والليمون الهندي)

وغيرها من المزروعات مثل البلح والسكر من الشرق إلى المنطقة.

وكانت الطاقة المائية مهمّة في تطوير الطواحين والتصنيع قبل أن تستعمل أشكال الطاقة الأخرى. ولكن، وفوق كل شيء، بدّلت المياه مناظر إسبانيا الطبيعية حيث مكّن تطوير الري من زراعة الأراضي الناشفة التي أُدخلَ إليها الأرزّ وحبوب موسميّة أخرى من الشرق البعيد وكانت بحاجة إلى رَيّ صيفي. وطوّرت الأندلس نظام ري معقّد واستعملت طواحين الماء كما استعملت طواحين الهواء. ولكنْ، خلافاً لرأي بعض الكتّاب، يبدو أن القوطيين الغربيين والرومان مارسوا، قبل ذلك، مراقبة مكثّفة للمياه (ليفي ـ بروفنسال 1931: 166؛ غليك 1970) وإن كان ذلك لأهداف مدينية أكثر منه لأهداف ريفية.

ولكن، وإن سقى الرومان في إسبانيا، فإن الزراعة الناشفة كانت قاعدة زراعتهم. وكانت أعمال الرومان المائية موجهة إلى الاستعمال المديني. ولكن عندما وصل العرب أوجدوا حركة محصولات شرقيّة ـ غربيّة كانت قد نمت في الهند وكانت بحاجة إلى مياه لنقلها إلى المتوسط بفصوله الصيفية الناشفة. وبالإضافة إلى المحصولات المذكورة كان هنالك الموز والبطيخ الأحمر. ومن هنا كانت أهميّة الري.

وكان هنالك توسّع في استعمال طواحين الماء في أوروبا القروسطيّة؛ فقد جاء ذكرها أولاً في القرن الأوّل الميلادي، ثم اتسع استعمالها في القرن الميلادي العاشر مروراً بالقرن الرابع، مع

الاستعمال الواسع للقمح لصناعة الخبز، الذي لم تكن حبوبه مفصولة بالسحق كما كانت الأنواع السابقة (بريّن 1964). فقد حسّن المسلمون نظامهم بالفعل؛ وأعطوا أسماءَهم لكثير من المصطلحات المتعلقة بالري (مثل طاحون الماء «noria»)[1] ولعبت المياه دوراً في تزيين المساحات الهندسيّة من خلال المسابح والنوافير، وكذلك في أهدافٍ صحيّة. وانتشرت حياكة الحرير أيضاً حتى بالرمو ثم إلى الأندلس. وادّعى بعضهم أن الحرير قد أُدخِل إلى إسبانيا منذ القرن الثامن، واقترح سواهم القرن الثاني عشر. ومن صقليّة انتشر حتى بلغ ليون قبل 1480 وبقيّة أوروبا الشرقيّة.

وعلمت إسبانيا الجنوبيّة بالاختبار ما كان يسمّى «ثورة الأندلس الزراعيّة» في زمن الانهيار السياسي للخلافة وإنشاء ملوك الطوائف من القرن الحادي عشر حتى القرن الثالث عشر. وكان تأسيس مدرسة أندلسيّة للهندسة الزراعيّة مرتبطاً بكتابة أبحاث في الموضوع تمّت في القرن العاشر، وبالاستناد إلى تقاليد سابقة، طبعاً. وفي الوقت نفسه، نرى ظهور حدائق اختباريّة أو نباتيّة حاولت تنمية أنواع جديدة من النبات أو تحسين أصناف أخرى، وأولى هذه الحدائق قد بُنيت قرب قرطبة في عهد الخليفة الأمويّ الأول.

وكانت الزراعة بدورها مرتبطة بتقدم العلوم وعلم النبات وعلم العقاقير والطب. ودرس العلماء تكوين التربة واستعمال السماد،

---

(1) هناك كلمات إسبانية كثيرة لنباتات عطرة تأتي من العربية (مثل كلمة ياسمين بالإنكليزية).

ومجرى عمليّات الري، بما فيها توزيع المياه المتضمّن حيلاً كالساعة المائيّة التي مهّدت الطريق أمام الساعة الآليّة (فرفت 1994: 950).

كتب كلوديو لونج: «إنّ النهضة في أوروبا الغربيّة في القرن الحادي عشر هي، على ما يُفترض، نتيجة عدد من الاختراعات البارعة التي تمّت وراء جدران الأديار، ومن تقنيّات العمل، ومن التكنولوجيا التي صدّرها العرب إلى هذه المناطق التي احتلّوها.. وما يبقى أساسيّاً هو أنه، في القرن الحادي عشر، تعاونت الحضارة الإسلامية والحضارة البيزنطية والحضارة الصينية والحضارة الهنديّة لتأسيس العالم الأوّل في تلك الأيّام، فيما جسّدت أوروبا الغربية الثالث (جيّوسي 1994: XVIII). وبمشاركتهم هذه، كان العرب والأتراك قد عاشوا حضارات الشرق الأدنى القائمة قبل أن يغزوا أوروبا، وقد استغلّوا تلك التقاليد. وفي المدخل الشرقي ظل المغول ـ التتار مشدودين إلى جذورهم البدويّة فلم يعطوا إلاّ القليل. وأدّت هجمات اليهود إلى نتائج مدمّرة في آسيا، ولاسيما في الصين، ولكن بالنسبة إلى أوروبا فقد كان هناك بعض الفوائد، إذ أعادوا فتح طريق الحرير في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، وهكذا توطّدت العلاقات مع الشرق. وكان الرومان قد استعملوا هذه الطريق في عهدهم ثم تمّ إحياؤها في العصور الوسطى. وربما نتيجة لزيارة سفير بابوي عبرها وصل البارود والصواريخ إلى أوروبا إذ نسمع عن اختبارات في شأنها في كولونيا عام 1257، أي في السنة التي تلت عودة السفير. وكُتِبت أول تقارير عن البارود على يد راهب، روجيه بايكن، ولكن شكلاً من أشكال هذه المواد كان قد

عُرِف في الصين منذ عام 900، وقد ظهرت بعض الوصفات في كتاب صدر عام 1040. ويبدو أن البنادق قد تطورت في الصين أولاً (باسي 1990: 48). ثم انتقلت مع المغول إلى أوروبا (فقد كان الإسلام بدون هذه الأسلحة في بادىء الأمر)، ولكن، يبدو أن الأوروبيين هم أول من أنتجوا المدافع وإن كانت، فيما بعد، صُنِّعت في تركيّا.

وقد تدلّ بعض الاختراعات المهمّة لا على التواصل بل على حدوث تطورات متوازية كانت تجري في أوروبا كما في آسيا. فقد كان طاحون الهواء الأوروبي مختلفاً عن طاحونة الهواء الفارسيّة، وكان مثل هذا يمكن أن يُعتبر اختراعاً جديداً. ويمكن أن يكون هذا صحيحاً في ما يتعلق بالفرن العاصف وبعض مظاهر الطباعة، ومع ذلك يرى ندهام أنّ ذاك قد انتقل من الصين (1990: 51).

وكان هناك تصدير أفكار معكوس إلى الشرق والغرب، غالباً عن طريق التجار (كان معظمهم يهوداً). وكان العامل المشارك في هذه العمليّة هو انتشار التجارة الإسلاميّة (فرنت 1994: 945). ومعظم التجارة مع المتوسط، ولاسيما بعد قيام الدول الإيطالية وبنوع خاص البندقية وجنوى وبيزا وكذلك مرسيليا وبرشلونة.

ولعب الإسلام دوراً مهمّاً في ما يسمّى توسّع أوروبا. وكان قد استكشف، منذ زمن، المحيط الهندي والبحار الصينيّة. أمّا الإسطرلاب والبوصلة اللذان ظهرا أولاً في الصين في القرن الحادي عشر، فقد أُدخلا لتسهيل الملاحة وصناعة الخرائط. وأمّا خبرة

المسلمين في بناء السفن للبحار العالية في المحيط الهندي لا في المتوسط فقد كُثِّفَت بما يلائم أوضاع الأطلسي (برمنغهام 1993: 16). وفي هذه السبل ساهم الإسلام في إنجاح دور البرتغال القيادي في «عصر الاستكشاف». ولكونها المستعمر الأوروبي الحديث الأول، كانت البرتغال مشدودة إلى عالم التبادل الإسلامي، الذي ساد بشكل ملحوظ حتى تهيّأت البرجوازية فيها لتجارة مكثّفة.

وقد أشار بعضهم (بريغز 1931، 1933) إلى أنّ فن العمارة الإسلامي كان له تأثير كبير في تطوّر الغوطي في أوروبا، لتعلقه بالقنطرة المسنّنة، هذا التأثير الآتي إمّا عبر إسبانيا وإمّا عبر صقلّية. ففي صخور البندقيّة لفت جون راسكن نفسه إلى مرحلتي التأثير العربي في فن العمارة في البندقيّة، وكانت المرحلة الأولى هي تلك التي امتدت حتى القرن الحادي عشر إذ كان الإسلام يدين بالكثير للبيزنطيين، وتلت هذه المرحلة مرحلة ثانية أوضح بعروبتها حين أصبحت أسطوانات العواميد أنحف والقناطر مسنّنة باستمرار (هورد 2000: 2). وشدّد هورد أيضاً على ملامح كثيرة من فن العمارة الإسلامي المتجسدة في أبنية البندقية كنتيجة للعلاقات الوثيقة مع الشرق، من خلال التجار والحجاج والدبلوماسيين والمسافرين. وفن العمارة في بيازا سان ماركو الذي استُهِلَّ عام 1225ـ 8 كانت تحثّه دمشق بجامعها الأمويّ العظيم الذي استُهِلَّ عام 706. وكان استعمال الفسيفساء الملونة في الخارج من الملامح الأخرى.

وفي بالازو دوكال تلميحات واضحة لفن العمارة عند المماليك

في القرميد ذي الشكل المعيّن والسطح المتوّج، ولأبنية المغول وحكّامهم في بلاد الفرس. وكانت طريق الحرير بغاية الأهميّة بالنسبة إلى تجّار البندقيّة. وانبثقت موضوعات كثيرة في فن التزيين انطلاقاً من الاحتكاك بالشرق: فاستعمال الورق المذهّب واللازوردي الذي كان معروفاً في القطع الغوطيّة، قد طُبّق لاحقاً في بيوت التجار بعد مزاولته في دمشق وتبريز؛ وشبابيك الهاتف في واجهة كاداريو (1480) سبق أن كانت من قسمات قصر بشتك (1337ـ 8) في القاهرة (هورد 2000: 153). وكانت البندقيّة في أواسط القرن السادس عشر قد ورثت عن الإسلام فن صناعة الزجاج. فالنافذة المحرابيّة قد طبقت في أبنية كثيرة، في حين كانت فسحة السقف تكيَّف حسبما يقتضي مناخ التانا.

ولم تكن الأبنية العامّة والبيوت الكبيرة وحدها متأثرة. فبصورة أشمل اتجهت المساكن نحو الداخل حول رواق. وتأثر فن التزيين في أوروبا الجنوبيّة بالتجريد الإسلامي، وفسيفسائه وأشكاله المتكررة. وما عرف في أماكن أخرى بقرميد السطوح الروماني عُرِف في أكس ـ أون ـ بروفنس باسم سراسين. وكان قرميد الجدران الإسلامي مزيناً، في بادىء الأمر، بتصاميم هندسيّة ثم كيّفه المسيحيون لأهداف رمزيّة.

ويُلاحَظ أن شكل الفن الإسلامي قد تلكأ في إسبانيا أكثر من تلكؤه في صقلّية أو البلقان أو روسيّا حيث كادوا يتأثرون بفن الشعب المحليّ (إلاّ بالأثواب) حتى في ظل السيطرة الإسلاميّة (غرابار

1994: 588). وفي إسبانيا الكثير من الأبنية المتأثرة بالتقاليد الإسلاميّة وذلك من خلال فن إسلامي الملامح في بيئة غير إسلاميّة.

ومع أعمال مهرجانات المغارب والمسيحيين، كما يرى غرابار، قد هاجر هذا الأسلوب إلى العالم الجديد. وهذه المحافظة على الأشكال الإسلاميّة قد تمّت في زمن كان المبشّرون بالإسلام يُضطهدون، وبشراسة في أكثر الأحيان، ثم يُطردون. وفي خلال هذه المرحلة الروحية القادمة من الشمال والتي بدت دخيلة على الذوق الإيطالي في فترة الانبعاث استطاعت عناصر الإسلام أن تتعدّل.

ويتحدث دودز (1994) عن المسيحيين في ظل الحكم الإسلامي مع مقاومة مظاهر الفن الإسلامي، ولكن، عندما استُبعِد الإسلام، ومال الوضع إلى الاسترخاء، راحوا يطبقون الأشكال الإسلامية. ومردّ معظم هذه الاستمرارية إلى إحساس الناس بعلم الجمال الذي رسخ جزء منه في مزاولة أصحاب الحرف الذين نشأوا في مثل تلك الأجواء، وهذه كانت حال نورمان بالرمو.

ولم يتوقف تأثير الإسلام عند العلوم والتكنولوجيا والفلسفة والزراعة والتجارة، بل تخطاها فبلغ الأدب. فالترجمات من حقل المعرفة الهندية ـ الفارسيّة المكتسبة قد ساهمت في تطوير الأدب، وهو اسم أطلقوه على طريقة النثر المصقولة وعلى الأسلوب المديني المهذّب الذي عُرِفَ به جمهوره. وبالإضافة إلى ترجمة النصوص العلميّة، فقد شهد القرنان الثاني عشر والثالث عشر ترجمة أدب «الحكمة» العربيّة التي استعملت كنماذج للإكليريكيين يكملون بها التقاليد التي يعرفونها في كتابهم المُقدّس. وهذه النماذج تتضمّن

حكايات عن الحيوانات والعصافير وكذلك حكايات مأخوذة من ذخيرة عالمية؛ وقد وصفت بأنها الحلقة الأولى من سلسلة أدّت إلى فن شوسر القصصي (متلتسكي 1977: 96). ويبدو أنّ معظم هذه القصص مصدرُهُ الهند، وقد استعمل لغايات أخلاقيّة سواء في الإسلام أو عند المسيحيين. وقد نُظِر إليه كسمة من سمات الشرق.

أمّا الدراما والحكايات الخرافية فلم تكن مُستحبّة في ظل الإسلام، ولم يُلاحظ إلا تقدّم ضئيل في هذا الحقل، باستثناء مجموعة مهمّة قد تكون آتية من الهند، هي ألف ليلة وليلة، وفيها إيماء إلى أن هذا النوع من هذا القصص كان له تأثير في قِصص المغامرات الفروسية في الغرب. وهذا النوع الفريد من الخيال الذي نسميه «رومنسيّة» في رأي أحد معلقي القرن التاسع عشر، توماس وارتون، كان مجهولاً عند كتاب روما واليونان.

فقد أتى من العرب عن طريق إسبانيا لا عن طريق الصليبيين (1871: 91)، وإن كانت هذه الفكرة قد ولّدت جدالاً مع ناشره.

وكان بعض هذه الدرامات شعبياً، في حين كان الآخر أدبياً. وفي لارول (غرناطة)، في مهرجانات القديس سبستيان والقديس أنطون، مُثّلت رواية عن الصراع بين المغربيين والمسيحيين انتهت بارتداد الملك المغربي إلى المسيحيّة (غارسيا 1992). وعُرِفت التأدية في إسبانيا وبالرمو؛ وانتشرت حتى في أميركا ذات اللسان الإسباني (وتشل 1971). ومُثِلَ الأتراك أيضاً في دراما شعبية، ليس فقط من نموذج بنش وجودي، بل في تأديات مهرجانية (في فيفارس، مثلاً) مأخوذة من كتّاب مسرحيين.

وفي الدلالة الخاصة في الجانب الأدبي كان تمبورلين مارلو (كتبت عام 1587 يوم كان لا يزالَ في كمبريدج، ونشرت عام 1590). وهناك هَزَمَ راعٍ سيثي الفرس أولاً ثم باجازيه، حاكم الإمبراطورية التركيّة. ويحيّي مارلو طموح الفاتح ببيت من الشعر غير مُقفّى:

الطبيعة.. يعلّمنا دوث أن يكون لنا نفوس توّاقة

وأن نلبس أنفسنا، وألا نستريح أبداً

حتى نبلغ الثمرة الأنضج من كل شيء.

وباجازيه أيضاً هو عنوان مسرحيّة راسين الكلاسيكيّة العظيمة التي كتبها بعد مئة عام، تقريباً، (1672) وهي ملأى بالمكايد الشرقيّة.

وكان الفتح العربي لفرنسا حقبة حاسمة في تاريخ الأدب الأوروبي، مُنشِئاً ما عرف بالأنشودة الإيمائية، أنشودة رولان، التي تروي حكاية ملك الفرنجة في حربه التي دامت سبع سنوات في إسبانيا. وهي تذكّر بشارلمان الذي لم يستطع السيطرة على سراغستا والذي دعاه الحاكم إلى شن حملة ضد الأمويين في قرطبة. فتفاوض عندئذ مع الزعيم المغربي، مرسيل، للحق في الانسحاب عبر البيرينه إذا وضع السلام رحله. وتروي الحكاية كيف هاجم المسلمون قواته الخلفيّة، حيث مات البطل الأسطوري رولان وهو يدافع عن الملك في نزاع ساحق. وفي المقابل، هاجم شارلمان إسبانيا واستعادها من أجل المسيحيين. ولكنّ الحقيقة، في الواقع، مختلفة تماماً. فقد

انسحب من إسبانيا مكسوراً، ناهباً مدينة بامبلونا المسيحيّة ومهزوماً على يد الباسكك. ويُعتقد أنّ الأنشودة قد أُلّفت بعد ذلك بوقت طويل، أي ما بين 1090 و 1130، تقريباً، في الوقت الذي قامت فيه الحملة الصليبيّة الأولى استجابة للنداء إلى السلاح الذي وجهه البابا أوربان الثاني في كليرمون. واستمرّ الصليبيون حتى الحملة الثامنة التي شنّت عام 1263 في محاولة لتحرير القبر المُقدّس من المسلمين، ولكن فكرة الحرب المقدسة، كما رأينا، قد استمرت وقتاً طويلاً بعد ذلك.

وأنشأت الأناشيد الإيمائية ولاسيما الرائد البطولي منها وهو أناشيد رولان، هيكليّة للنثر القصصي والشعر تراكمت حول أسطورة شارلمان وحروبه ضد المسلمين. وهذا هو رولان نفسه الذي لاقى حتفه في رونسينال، والذي كان بطل الرواية في شعر أرسطو (1532)، أي بعد نحو مئة سنة. وقد تبع ذلك زيادات تفصيلية أخرى للأسطورة كما في أنشودة اسبرمون وفي الأعمال المتأثرة لاحقاً بحكايات آرتر الوهمية. وكانت قصيدة أرسطو تتمة لأورلاندو بواردو التي اهتمت بالحب وبالحرب اهتماماً شديداً. وتبدأ ترنيمة أرسطو:

عن الحب والنساء والفرسان والسلاح أغنّي،

وعن اللطافات وأعمال البطولة الجريئة؛

ومن هذه الأيام الغابرة تبدأ حكايتي،

حين مرّ المغاربة من أفريقيا في قوافل عدائية

واجتاحوا فرنسا وعلى رأسهم ملكهم اغرامنت

لم يفكر تاسو كثيراً بأورلاندو فوريوسو. وقد ابتدأ في سن مبكرة ليؤلف ما كان يراه أكثر ملاءمة وهو حرية القدس (1581)، عن الدوق غودفروا بويّون قائداً أنداده وفرسانه.

وذاك أنّ قبر المسيح العظيم قد تحرّر
من سلاح الأتراك والمور
من الممالك والبحار عليكم أن تطردوا الأتراك.

وكان «التهديد التركي» لا يزال واضحا للعيان بشدة في أواخر القرن السادس عشر، وقد أهديت ترجمة فيرفاكس الشعبيّة في بريطانيا كما كانت شعبيّة كأصلها في إيطاليا، إلى الملكة إليزابيث نفسها. وكان اهتمام تاسّو بالصليبيين قد حثّه غزو 1558 على سورنتو، حيث كان قد وُلد. ومع ذلك كانت اثنتان من أبطال رواياته من العرب المسلمين (Saracens).

وكان العرب المسلمون (Saracens) يُعاملون بجدّ في الأناشيد الإيمائيّة (متلتسكي 1977: 118). وفي قصص الغرام البطوليّة من التقليد الكارولنجي الإنكليزي في القرون الوسطى، يشمل كل شيء العرب المسلمين، وبعض أبطالهم منهم. وفي تلك الأيام، كانت تجري، في الواقع، هجمات عربية إسلامية على بريطانيا وإيرلندا، فلم يكن البريطانيون يعرفون ذلك من خلال الروايات فقط، بل كانوا ملمّين به من خلال الأنشطة. واتسع اسم Saracen إلى نوع آخر من الهجمات، فنقع على «marchaunz Sarazin» في رواية إنكليزيّة ـ

نورمانيّة ـ ونجد في القرن الحادي عشر نقوشاً عربيّة في جزيرة الإنسان في ظل النورمان. وهناك تأكيد مع وثائق عن التجارة بين الإنكليز والعرب المسلمين منذ أواسط القرن الثالث عشر، ولكن قبل أن تمدّ بريطانيا العالم الإسلامي بالرقيق (متلتسكي 1977: 127).

وفي حين تُظهِر حكايات كثيرة قيمة المحاربين المسلمين وكرمهم، نرى من روايات بريطانيا المتوسطة مركبات لدعاية متعصّبة يخضع فيها المثال الأخلاقي في الفروسيّة لمتطلّبات الدين والسياسة والإيديولوجيا (متلتسكي 1977: 160)، فهم معنيّون «بانتصار المسيحيّة على الإسلام». ولكنّ الروايات النابعة من مصادر إسلاميّة كحكايات ألف ليلة وليلة لا تتضمّن مثل هذا «التعصّب الشرِس» الذي نراه في القصص الصليبيّة. ونرى هذا الغياب أيضاً في الحكايات البطوليّة البيزنطية. ومع ذلك، نجد في الغرب «أنّ الكاريكاتور الفج عن مسلمي القرون الوسطى قد ازدهر في مخيّلة الناس في الوقت الذي كانت فيه الثقافة العربيّة تؤخذ كأمر مسلَّم به» (متلتسكي 1977: 166).

وكان الشعر الوجداني بالأهميّة نفسها. فقد احتل العرب، في هذا الحقل، مساحة واسعة تشمل شِعر الغزل قبل وصول الإسلام بوقت طويل. وبعيداً عن القرن الثاني عشر كانت أوروبا قد ابتدعت شعر الحب في زمن التروبادور، كما ادعى الكثير من المؤرخين من أمثال روجمون وجورج دوبي، وكذلك فعل الكثيرون من علماء النفس وعلماء الاجتماع الذين تابعوا هذا الخط، خط فردانيّة أوروبا

في ابتداعها الحب، أو على الأقل «الحب الرومنسي». وهذا ما كان معروفاً جداً عند العرب. ففي الأندلس كان عدد كبير من النساء الشاعرات، وأبرزهنّ ولاّده، وهي بنت خليفة أدارت صالوناً أدبيًا في قرطبة وألّفت شعر حب. وكتبت نساء أخريات الشعر وهن يعرضن حريّة مفاجئة في تعبيرهن وأدائهن لمشاعر الحب (فيغرّا 1994: 709). ويبدو أنّ مفهوم الفردوس عند المسلمين بالتعابير الأرضيّة مرتبط بما عُرِف، في القرون الوسطى، بمفهوم أرض الكوكايين أو أرض النعيم. وعلى مستوى النثر دار جدال حول وجود روّاد في شعر التربوبادور الوجداني في الغرب، ولكن، كان هناك أمثال ذلك في الموضوع والتصوّر والشعر حدثت، قبل ذلك بوقت طويل، عند الشعراء الإسبانيين ـ العرب (نيكل 1946).

وكان ذا دلالة هنا عمل الشاعر واللاهوتي ابن حزم (994ـ 1064) الذي ألّف أشعار حبّ مثل طوق الحمامة، الذي قد يكون قد ساهم في أفكار حبّ الفروسيّة بين التروبادور، وعند شعراء من إسبانيا عبروا البيرينه عند الحدود الفاصلة بين الإسلام والمسيحية لكي يمارسوا حرفتهم. وقد وُصِف البلاط البروفنسي بأنه شبيه بتلك التي كانت توجد على جانبي تلك المنطقة الحدوديّة. ولهذا الواقع أهميّة كبرى لميثولوجيا أوروبا لفردانيّتها التي طورتها أجيال من العلماء، ولاسيما من القرن التاسع عشر وصاعداً (بواز 1994).

وهناك إرث دائم من الفتح العربي يكمن في موسيقى الفلامنكو. وقد دار جدل طويل حول مصادرها. ولكن، دون شك، هناك مشاركة من شرقي الهند أتى بها الغجريّون.

ولكنّ استعمال النغمات الربعيّة التي علّق عليها سترافنسكي كان ملمحاً بارزاً من ملامح الموسيقى العربيّة الكثيرة التشابه في ما بينها. وكانت هناك آلة موسيقية هي العود العربي الذي كان أوّل نوع قيثارة يصل. وقد حُمِلَ على يد الصليبيين ومن خلال إسبانيا في القرنين الثالث عشر والرابع عشر. وكان من الخبراء في استعماله زرياب الذي غادر بغداد، واستقرّ في قرطبة وأسّس أوّل مدرسة للعود وللغناء العربي، وأدخل الوتر الخامس في استعمال العود. وانتشر العود في أوروبا حيث بلغ أوج شهرته في إيطاليا وفرنسا وألمانيا وبريطانيا من القرن السادس عشر حتى القرن السابع عشر. وقد كان آلة عصر الانبعاث بامتياز. وكانت الآلات الموسيقية الأخرى المستعملة في الغرب هي المزمار والسنطور والصنج والطبل والبوق والمزمار القرني؛ وأدخلت الربابة مفهوماً جديداً للعزف أدى إلى نشوء سلسلة الكمان.

واختيرت مؤثرات المغاربة لا في موسيقى الفولكلور في الأندلس وحسْب كالأغنية العميقة، مثلاً، المتحمسة بطبيعتها لمرافقة القيثارة المتناغمة، بل في الفانداغو والسفيلانا والسغيديللس، وفي رقصات مثل خوتا أراغون ونافار ترافقها الصنوج. ووجدت الموسيقى الشعبيّة الإسبانية تعبيرها في أعمال منوال فلاّ (1867ـ 1946)؛ وأثّرت تأثيراً كبيراً في أميركا الشمالية وأميركا الجنوبيّة.

ويتحدث متلتسكي عن الانشغال الحادّ بالشرق كموضوع وصورة واستعارة في أدب العالم الغربي الرومنسي (1977: 240).

وفي القرن السادس عشر كان الأوروبيون منجذبين إلى الكتب عن الإمبراطورية العثمانيّة أكثر من انجذابهم إلى كتب أي مكان آخر. وكان 50 بالمئة، تقريباً، من الكتب الفرنسية المعدّة للسفر في تلك الأيام مركزة على هذا الموضوع (هملتن 2001: 26). وهناك دلالة على تأثير الأتراك والمغول في أوروبا الغربية تظهر في عدد المسرحيّات الكبير التي يلعبون دوراً فيها. والمؤثرات الأدبيّة أيضاً تسير في طريق آخر.

وكان للأتراك تأثير ثقافي أقلّ وإن كان وجودهم المستمر في أوروبا جعل منهم نقطة مرجع لأوروبا حتى القرن التاسع عشر. وبسبب وجودهم عبر السويس والبوسفور وأبعد من ذلك شمالاً حتى الأورال، أصبحوا الوسطاء في كل تبادل بين أوروبا والشرق أو بين الجنوب وجنوبي آسيا الشرقية. ولم يكن الإسلام ليعلِّم أوروبا فنياً، وذلك لكره التمثيل الرمزي المطمور في الإسلام. وفيما كان الشرق يشكّل للمصورين الأوروبيين من أمثال بلّيني وكندنسكي موضوعاً لم يخلق الإسلام نفسه فناً رمزيًا، وإن كان قد صدّر بعض الحيوانات الخرافية. ومع ذلك، أصبح السجّاد الآتي من الشرق (السجّاد الشرقي) بتصاميمه المجرّدة مستحباً في أوروبا كل الاستحباب منذ عهد قديم ولاسيما في عصر الانبعاث. وهكذا كانت حال المجوهرات والفسيفساء. وكان تطريز التتار مثمّناً في الغرب، ومن هذه الموضوعات ما ورّثه ماركو بولو وهو عدَّة بيضاء.

ونتيجة لاحتكاكاتها بالشرق، أصبحت البندقيّة وسيطاً كبيراً

لاستيراد الفن الشرقي ولاسيما البيزنطي منه، إلى أوروبا، وبنوع خاص في بازيليك القديس مرقس، مؤثرة في عصر الانبعاث ومولدةً خطاً طويلاً من المصورين من أمثال سيمابو وغيوتو. وبعد الاستيلاء على القسطنطينية، أصبحت البيزنطيّة والمؤثرات الشرقيّة أكثر أهميّة بالنسبة إلى الغرب. وكانت البندقيّة المرفأ التاريخي الوحيد الذي كان بإمكان مراكب التجار الأتراك أن ترسو فيه في أيام السلام، وقد سُجِّلت زيارات عدد من الفنّانين. وإنّ الصور الشرقية لكرباسيو في معجزة ذخائر الصليب (1494) ليست مأخوذة من التقارير بل من المشاهدات في شوارع البندقيّة[1]. وقد صوّر البرخت أيضاً دور عائلة تركيّة من الحياة هناك عام 1511.

وكان جنتيل بلّيني أوّل من أدخل الشرق في التصوير الفينيسي. ففي عام 1479 رافق بعثة إلى القسطنطينيّة بناء على طلب خاص مستعجل، على ما يقال، من محمد الثاني. وهناك صوّر له صورة الحاكم عام 1580، وهي الآن في المتحف الوطني في لندن، لأنها بيعت، فيما بعد، من قبل ابنه الذي كان ينبذ الصور الرمزية، وقد اشتراها هناك بعض تجار البندقيّة. وأدخل بلّيني وغيره، فيما بعد، الصور الشرقية إلى أعمالهم.

وأبدى المصورون الأوروبيون ازدواجيّة حول الشرق الذي مثّل المشاعر الواسعة، كما رأينا. وقد جنبهم أداؤه وتقاليده، ولاسيّما

---

(1) انظر لمير 2001.

في معالجة موضوعات الكتاب المقدّس (كما في أعمال رمبراندت).
وكان في نفس الوقت، دون شك، خوف من التهديد التركي الدائم الجاثم على صدر الغرب، وعلى الأقل، حتى هزيمة أسطوله البحري في ليبانتو عام 1571، وبعد فك الحصار عن ڤيينا عام 1683. ولم يكن هذا الخوف ناتجاً عن العراك ولكن عن تصرفهم الوحشي المشهور وتأثيرهم الثقافي.

وكانت البداية الحقيقية لافتتان واضح بالشرق قد حدثت في القرن السابع عشر بعد أن زال التهديد، على الأقل، من أوروبا الغربية، وبعد أن كان الرد المعاكس في طريقه. وأنتج القرن الثامن عشر جنوناً للأشياء التركية (التركيّات) وللأشياء الصينية على حدّ سواء (الصينيات)، وكلتاهما أصبحتا جزءاً من الأسلوب الرَكوكي الذي ميّز ثراء الحكومة الفرنسيّة قبل الثورة (ancien régime). وفي ذلك الوقت، اتسعت التجارة إلى الشرق اتساعاً هائلاً، من مرسيليا والمرافىء الأخرى. وكتب السفراء أيضاً تقارير عن الشرق؛ وكانت الأشد تأثيراً، بنوع خاص، رسائل الليدي ماري ورتلي مونتاغو من اسطنبول. وفي القرن نفسه، وفي القرن التاسع عشر، وفوق كل شيء، بلغ الاستشراق ذروته في التصوير، ولاسيما في تصوير الليدي مونتاغو من اسطنبول (فان مور) أو في مسرح الحريم الدخيل والحمّامات والمراحيض التي رسمها بوشيه وفراغونار، وفي إيطاليا الأخوان غردي.

وكانت هناك موجة جديدة من الأدب العربي والأدب الفارسي.

ففي سنة 1704 ظهرت الكتب الأولى لترجمة فرنسيّة لكتاب ألف ليلة وليلة. وكان هذا هو العصر الذي رأى أيضاً استعمال الشرق لانتقاد الغرب، كما فعل مونتسكيو في كتابه النقدي، الرسائل الفارسية (1721). واستعمل فولتير، بطريقة مماثلة، النداء إلى الشرق في حكاياته الأخلاقية، زئير (1731)، وبصورة أشهر، كنديد (1759). وكتب مقالة عنوانها محمّد. واتبع ديدرو مونتسكيو في استعمال الشرق للتعليق على الغرب. وفي بريطانيا اختار الدكتور جونسون خلفيّة شرقيّة، وإن كانت في هذه الحال أثيوبيا، لحكاياته الأخلاقية ورسلاس (1759). وفي ألمانيا استعمل غوته إطاراً شرقياً لمجموعة من القصائد هي الديوان (1819). وأمضى المستشرقون مثل النمساوي همر سنوات عدّة في اسطنبول خلال الفترة نفسها.

وبالنظر إلى الحياة اليومية، كان للفتح التركي تأثير مرموق في أوروبا الشرقيّة، ولاسيّما في البلقان، وهو تأثير مستمرّ حتى أيامنا هذه، حسب رينا غفريلوفا:

> إنّ مجيء الأتراك العثمانيين في القرن الرابع عشر، إلى جانب النتائج الدالّة في الاقتصاد والسياسة والاجتماع، كان له طابع لا يُنكَر هو طابع التفاعل الثقافي البارز. وكان لهذه الإمبراطوريّة الممتدّة من الفرس إلى مراكش إلى بودابست كل حسنات السوق المشتركة بما فيها عدّة مناطق بيئويّة. فقد كان القرنان الخامس عشر والسادس عشر عصراً للتبادل المكثّف، في الثقافة اليوميّة أولاً، بما فيها التغذية. وأُدخلت عدّة محاصيل جديدة مثل المشمش والشمام والأوزّ؛ وتقنيّات وصِيغ طهوية جديدة؛ وممارسات جديدة

مثل شرب القهوة[1].

وفي ما يتعلق بفن الطهي كان الأتراك ورثة تقليد عظيم هو فن الطهي الفارسي، وهكذا كان العرب بالفعل. وكانت مظاهر الثقافة في البلقان، في معظمها، متأثرة بالإسلام، لا من ناحية التغذية وحسب بل من ناحية الحياة اليومية بصورة عامّة. وهذا ما يبقى صحيحاً حتى أيامنا هذه؛ ولاسيما من خلال السكّان المسلمين في البوسنة وألبانيا (بما فيها كوسوفو وأجزاء من مقدونيا). وكان أحد أبرز المتغيّرات في نماذج الاستهلاك ككل مستورد مع مجيء العرب إلى إسبانيا هو استهلاك الأرزّ في القرن العاشر؛ الذي انطلقت زراعته، بنوع خاص، حول بالنسيا. وقد جسّدت كتب هذه المتغيرات في صِيغ الطهي الأندلسية، ومن هذه الكتب كتاب الأغذية (غارسيا 2002).

وفي إيطاليا أثّر وجود المسلمين كذلك في الحياة اليوميّة. واحتل العرب صقلية لمدة قرنين قبل أن يسودها النورمان عام 1091، وحتى بعد ذلك كان إمبراطور النورمان، روجيه الثاني يلبس ثوباً عربياً في البلاط، ويتكلم العربيّة، ويعلّم الفنون والعلوم العربيّة، ويستخدم أصحاب الحِرف العرب الذين بنوا الكاتدرائية الرائعة والدير في مونريال (1172). وكان كتاب الجغرافي العربي العظيم ابن

---

(1) لتاريخ الثقافة ومبادئها، صوفيا، بلغاريا. أوراق غير مطبوعة عن الصدمة الأوروبية وتحوّل الثقافة المطبخية في شرقي ـ جنوبي أوروبا (القرن التاسع عشر).

إدريس المُعَنْون «متعة من يحب السفر حول العالم» معروفاً أيضاً باسم كتاب «الملك روجيه». وناقش إدريس وفرة صقلية وجمالها، مثنياً على عظمة بالرمو وأبنيتها والحدائق المحيطة بها. فإلى صقلية حملوا السكر في القرن الحادي عشر. وهناك طوروا، وربما اخترعوا سباغيتي (spaghetti) وبستا أسيوتا pasta ascuitta مستعملين الحنطة القاسية الغنية بالغويّة والمستنبتة في صقلية وحدها وبعد البلدان المحيطة بالمتوسط. وكانت المعكرونة والفرميسلّي كلتاهما معروفتين بالصقلياني (siciliani)، وتؤكلان في المجتمعات الراقية بشوكات مستوردة حديثاً من القسطنطينية. وعلى مستوى أكثر خصوصيّة يُخبر روب (1996: 66ـ 7) أنّ سوق بالرمو لا تزال تنتج البانيليري (Panelleria)، وهي شرائح مقليّة من طحين الحمّص، وهو صحن يعود إلى أيّام العرب. ومن المساهمة الدالّة في المطبخ الأوروبي التي قام بها العرب صحن الماشاروني، وهو اسم عام يطلق على البستا (pasta) والفرميسلّي (vermicelli) والغنوتشي (gnocchi) والتورتلي (tortelli) وسواها التي يبدو استعمالها، في إيطاليا، نتيجة نقل قامت به جماعات يهوديّة (تواف 2000: 90ف).

وحمل الصليبيون، مع ما حملوا، طرق طهي شرقيّة لأنهم كانوا قد استخدموا طهاة محليين من الشرق. وتظهر آثار التأثر بعدة مأكولات إنكليزية مثل بودنغ الميلاد والفطائر الرقيقة (بفاكهتها المجفّفة الآتية من المتوسط)، واللوزيّة (مرزبان)، وبودنغ الأرزّ، وصلصة النعناع المقدّمة مع الحمل. وتُرجم في القرن الثاني عشر أو الثالث عشر كتاب من اللاتينية في البندقيّة كان قد كتبه، في الأصل،

ابن جزله وهو طبيب من بغداد (توفي 1100). وكان هناك، في الواقع، عدّة كتب في الطهي ترجمت في ظل الحكّام العبّاسيين في بغداد حيث طوّر الفاتحون العرب مطبخ البلاط باتقان مركزين على نماذج فارسية سابقة. وأصبح ذلك هو المطبخ الأرستوقراطي في العالم العربي.

وأُدخل شرب القهوة إلى فرنسا على يد أحد رسل السلطان إلى ملك فرنسا لويس الرابع عشر عام 1669، وكان الرسول مؤثراً بذوقه ورقته. ونتيجة خيبة الأمل التي ولدها وضع الرسول الشرعي، طلب الملك إلى موليير أن يكتب ملهاة يسخر فيها من الأتراك. وكانت خيبة أمله أكبر، عندما أصدر الكاتب المسرحي البرجوازي اللطيف Le Bourgeois Gentilhomme التي لا تسخر إلا من الفرنسيين المتقنعين بوجوه أتراك.

وتأثير الإسلام المباشر واضح في تاريخ الغذاء. ليس فقط كمصدر استعارة، بل كمصدر مقابلة أيضاً. وإن طعام القرون الوسطى بإدمانه النكهة الطيبة، والشربات والفاكهة المجففة هو مدين بكل ذلك للعالم الإسلامي. والتأثير في الاغذية واضح من خلال التعابير فكلمة sherbet، مثلاً، ما هي إلا الكلمة العربيّة شربة؛ كما يبدو التأثير في الأثاث المنزلي الوثير: من الوسادة، إلى الديوان إلى الفراش إلى الصوفا. وكان الإسلام هو الذي أتى بوفرة المحليات الرخيصة إلى أوروبا فحمل السكر من الهند إلى مصر وقبرص وأوروبا الجنوبية ثم إلى البرازيل والكاريبي. وكانت صيغ الطهي قد

اتسعت في المجتمعات الراقية، على الأقل. وقد جاءت التوابل أيضاً على يد الإسلام من الشرق. وكان تطور المطبخ الأوروبي العالي بمثابة معارضة لطرق الإسلام، فكلاهما عودة إلى النماذج الكلاسيكية والتقاليد الأوروبيّة. ومن الناحية البروتستانتية، أو من جانبها البيوريتاني، على الأقل، كان هناك نبذ للرفاهية وتشديد على حياة البساطة وكان عصر الانبعاث مزيجاً من الإحياء الأخلاقي والحسيّة، حسية العالم اليوناني - الروماني، مستعيداً صورة الرجل الخبير بالمأكولات. وفي محاولاتهم إحياء العصور القديمة جهد العلماء بجمع الخلاصات عما كان أجدادهم يأكلون، وهو مصدر انتقده رابليه عندما كتب عن علماء يحملون كتبهم إلى المائدة.

وفي القرون المتوسطة كان يُنظر إلى الإسلام كدين مختلف. وقد أدّى الاحتكاك بالشرق إلى العلوم الإسلامية والطب المتجسّد بالدراسات الجامعية وكذلك في انتشار التعليم في موضوع الديانة الإسلاميّة، ولغات المسلمين ولاسيما العربيّة. وقد صدر في مجلس ڤيينا عام 1312 نداء يدعو إلى تأسيس كراسٍ للعربيّة (وكذلك للكلدانيّة والعبريّة) في معظم جامعات أوروبا: باريس وأوكسفورد وبولونيا وسلمنكا وأفينيون (حيثما كان الرومان يقيمون؛ لينهان 2001). ولم يحدث شيء من ذلك، تقريباً في تخطيط فرنسا الآخذة طابع الإرساليّات، إلى أن عُيّن بوستيل بعد أكثر من قرنين أستاذاً للعربيّة في المعهد الملكي في باريس. وفي عام 1599 أوجدوا كرسياً للعربية في ليدن، وهذا ما أدى لا إلى دراسة العربية وحسب بل إلى طباعة الكتب التي كانت، في بادىء الأمر، ممنوعة في العالم

العربي، الذي كان متعلقاً بالخط وبنسخ التراث. ولكن الكتب العربية طُبعت في البندقية وذلك باستعمال حرف مطبعي غير ثابت في الثلاثينات من القرن السادس عشر. وكان من إنجازات الطباعة العربيّة تأسيس الصحافة ميديسي في روما عام 1584 الهادفة إلى مساعدة اتحاد المسيحيين الناطقين بالعربيّة مع روما لتقديم بعض النصوص العربيّة غير الدينية، فيما كانت الطباعة العربيّة ذات منفعة في تزويد المسافرين بالسلوك الآمن. وكانت الصحافة المطبوعة، بلا شك، نعمة كبرى في مجال الثقافة والتعليم؛ أمّا تحريم الإسلام استعمالها فقد جعل الأمر صعباً عند المسلمين في المنافسة والمشاركة في انفجار التعلّم الذي تلا إدخالها.

وهكذا لم يشكّل الشرق تهديداً للغرب وحسب، بل كان أيضاً من القضايا الجذّابة. وهذا ما بدا، فوق كل شيء، بالأدب ثم بالفن لاحقاً. وفي أدب العصور الوسطى، كما رأينا، تجسّدت عدّة حكايات شرقية في المواعظ التي غدت ذات أهميّة في بريطانيا في الألفية الجديدة لكون الكهنة المسافرين قد استعملوها كأمثال. وتجسّدت بعض البيانات التاريخيّة عن الشرق في البطوليات وأناشيد الإيماء التي كانت ترتكز على هزيمة شارلمان في رونسفال عام 778. وفي هذه الأعمال ظهر المسلمون أبطالاً شجعاناً وأعداء شرفاء. وقد يكونون قساة القلوب وقد يكونون أيضاً ذوي مكارم.

وفي مجال الفن والزخرفة كان الشرق مرتبطاً بالبضائع المترفة والسجاد الملون والعطور والحرير وبالقطن البراق فيما بعد. ولعب

السجاد الشرقي دوراً مهماً في التصوير في عصر الانبعاث، ولكنه كان يقتصر على الأغنياء وذوي السلطان، وباستقدام كميات كبيرة من القطن الهندي بحراً. وفي مطلع القرن السابع عشر بدأت البرجوازية تنعم بألوان الشرق؛ ومع الثورة الصناعية بدأ القطن الملون المصنوع محلياً والحامل تصاميم شرقية يغزو المجتمع برمته.

وفي القرون المتوسطة، كان العالم العربي وأوروبا المسيحية على علاقات تعايش في ما يخص الذهب والفضة، وكانوا يزعمون أنه، في القضايا المالية، على المنطقتين أن تُعاملاَ كوحدة (ولرستاين 1974: 39). وقد رأينا انتشار القطع النقدية العربية في أوروبا الكارولنجية. وكانت أوروبا، فيما بعد، هي التي تسكّ الفضة، فضة العرب. وكان الذهب يجيء من غربي أفريقيا، والفضة من المناجم المحلية. وتدفق كلاهما نحو الشرق مبادلة بوسائل الترف الشرقية التي كان الغرب يفتقر إليها أو إلى معظمها باستثناء المواد الخام والأصواف. وقد تغيّرت مصادر السبائك وكمياتها بصورة دراماتيكية مع الغزوات الأوروبيّة لأميركا؛ لأنّ انفتاح طرق البحر قد أدّى إلى تزايد كميات البضائع الآتية إلى الغرب ولاسيما منها القطن والبورسلين (الخزف الصيني) والتوابل. وحسب سارتون:

> وكانت هناك شعوب كثيرة تتنبه للغزوات التي كان العالم العربي قد قام بها على البنية الثقافية في أوروبا. وربما لم يتنبّه أحد بمقدار ما تنبّه بترارك، وإن كان قد استغواه، بكثير من السبل، ما كان يكافح لمقاومته. فقد كان يعيش في عالم أصبح فيه استعمال العطور والأغذية

المحلاّة ضرورة ملحّة، وغدا فن العمارة موسوماً بِسِمة قناطر العالم العربي المسنّنة التي تتدفّق من تحتها الأنوار عبر نوافذ الكنائس المجوهرة لتحمّم العابدين بالألوان.

وقد قسم عمل والرستاين (1974) على نظرية أنظمة العالم، هذا العالم الحديث قسمين وهما القلب (أوروبا) والجوانب (البقية).

وهو يرى أنّ أوروبا تخلق اقتصاداً عالمياً رأسمالياً؛ فالرأسمالية، في رأيه، ليست ممكنة إلاّ في هذا الإطار، وليس في إمبراطوريّة العالم. وكانت إسبانيا والبرتغال في طليعة سك المجتمع على هذا الشكل، وإن لم تستطيعا، بالتالي، أن تقودا التصنيع في القارة التي تعتمد على الرأسمال في الطرق الإنتاجية أكثر من استعماله في استهلاك الرفاهات. وإن هذه النظريّة، في رأي آخرين، تبدو أنها تنتقص من دور آسيا في الصناعة والتجارة، سواء على الأرض أو على المياه. وهذه التجارة التي هي، في أكثر الأحيان، في أيدي المسلمين، قد ولّدت شتاتاً للتجار عبر البحار الشرقيّة وهم الذين كانوا ناشطين قبل وصول الأوروبيين وكانت شبكاتهم تشمل استعمال المال والأدوات اللازمة لتبادل بعيد المدى كما كانت عليه الحال في إيطاليا (مركوفيتس 2000).

وفي هذا البيان، تحدثتُ بشكل أساسيّ عن المنافع الظاهرة الآتية من الإسلام. ومن الطبيعي أن يكون هناك جوانب سلبية. ومنهم من يجادل ويقول إن التشدّد بل التعصب موجود في كل الديانات، كما يمكن أن نرى ذلك في العالم المعاصر وبحروبه الدينيَّة التي تلطّخ تاريخنا. وهذا صحيح طبعاً: فالكتابات عن ديانات

الشرق الأدنى الأساسيّة الثلاث تتضمن مشاعر ووقاحات قد تكون في معظمها غير مقبولة في أيامنا هذه. فنحن نعبّر بصور مختلفة عن الإرهاب و «القيم السامية». ومع ذلك، فإن الحقيقة هي أن هذه الديانات تركز على النصوص المكتوبة، الكتابات المقدسة، وهذا يعني أن الاختصاصيين في هذا الموضوع يصبحون حراس النصوص ويسيطرون على مجرى عمليات التعليم، وهكذا يصبحون وجوهاً مهمّة في حقل المعرفة المكتوبة. وقد اقتضى وقت طويل قبل أن تستطيع المعرفة التحرّر من القيود، وإن كانت مفيدة في مراحلها الأولى. وقد كانت الإنسانية المعلمنة ذات طابع خاص وظهرت في الإسلام في بعض المراحل (زفراني (1996: 89). وقد كانت العلوم الطبيعية، بالفعل، جزءاً من التعليم العالي في المدارس الإسلامية، كما كانت في المدارس الهندوسيَّة، مثلاً ولكن كان هناك انقسام بين الديني والمدني حيثما كان تشابك، أمّا هذا الانقسام فلم ينشأ إلا بعد الانبعاث وحركة التنوير.

ويمكن أن نضيف شيئاً إلى ما قيل عن الاحتكاك بين الشعوب الحاملة هذين المعتقدين. فإنه، قبل كل شيء، وبالرغم من العداء والخوف والفتح، كان بينها مراحل من التفاعل الهادىء. وناقشتُ المجابهة بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي التي غالباً ما ينظر إليها على أنها فتح وجهاد وحرب مقدّسة. وكانت أكثر من ذلك بكثير؛ فقد كان للشرق تأثير كبير في الغرب ثقافياً، كما انعكست الأدوار فيما بعد. ومع ذلك، ومن المعروف، ولاسيما في أيامنا هذه أن أنظمة القيم مختلفة. ومن المعروف أيضاً أنّ مدن الشرق

الأدنى مؤلفة من مجموعات متعددة الإيمان؛ ففي إسبانيا عاش المسلمون والمسيحيون واليهود جنباً إلى جنب طوال مراحل كثيرة. وحيثما حلَّت التجارة والسفر، كانت المجموعات تتفاعل محترمة مصالح كل واحدة منها. وفي بيانه عن العلاقات المتماسكة القائمة بين البندقيّة والشرق، يشدّد هورد على أنه لم يكن أحد من الطرفين يحاول التشامخ تجاه الآخر؛ فكل شركاء التجارة كانوا متساوين.

وقد تحدثتُ عن هذا بصورة عامة، فالإسلام يختلف كل الاختلاف من حيث النظرة اللاهوتية. فالسنّة والشعية مذهبان مختلفان ربما اختلاف الكاثوليك عن البروتستانت، وقد يصل الاختلاف إلى التفاصيل أحياناً. وكما فعل اليهود في أوروبا، مارس الشيعة في بلاد الفرس وفي لبنان تمثيليات حول ضريح الإمام علي، في حين تنبذ بقيّة الإسلام الأداء الدراماتيكي. وبصورة مماثلة، وربما تحت تأثير الصين. أتاحوا التمثيل بالصور الرمزيّة ونقلوا هذا التقليد إلى الأقليات في الهند المغولية. أمّا مع الطوائف المسيحية فقد قاتلوا معاً، معتبراً كل منهم الآخر هرطوقيًّا. وبرغم ذلك، إذا اقتضت المواجهة مع المسيحية أو اليهودية كان هناك مقدار من الوحدة لم يتجلَّ في الحالة السابقة.

وقد كان لحركات المسلمين الثلاث إلى أوروبا تأثيرات مختلفة. ولكنّ الملابسات، كانت تختلف كلما كانت الصدمة الثقافية مقصودة. وكانت نتائج وذيول التسرب العربي إلى شمالي أفريقيا وإسبانيا والمتوسط هي الأعظم بفارق عظيم. ففي ذلك الوقت كانت

أوروبا تتلكأ كثيراً وراء الفكر والاقتصاديات، لذلك كان وصول العرب ذا مغزى، لأنّ هؤلاء كانوا يجتذبون بنتائج وصولهم إلى آسيا الغربية، حيث كانوا على صلة بالحضارة الفارسيّة وجذورها القديمة، وكذلك بورثة الرومان واليونان من جهة وبالصين والهند، ولو بصورة أدنى، من جهة أخرى، وهنا الطرق البريّة المؤدّية إلى حيث يسيطرون.

وكالة التجارة

إنَّ نقل المعرفة من الشرق الأدنى إلى أوروبا قد حدث أولاً من خلال الوجود الإسلامي. ولكن كان هنالك احتكاك على مجال واسع لم يؤدِّ إلى الفتح أو إلى أي نوع من الصراع العسكري الذي ناقشناه. فالنقطة الخارجية الأساسيّة في الاتصال بالشرق كانت من خلال البندقيّة التي كانت تعتمد على التجارة المشرقية وتُحافظ على الطريق البحرية إلى القسطنطينية (اسطنبول فيما بعد) وإلى الإسكندريّة (المشبهة غالباً بالبندقية) وإلى الشاطىء المشرقي على امتداد معظم هذه المرحلة.

واتسعت التجارة بسرعة في أوروبا، ولاسيما في المتوسط، بعد القرن الثاني عشر. وفي عام 1000 لم يكن في أوروبا الشماليّة مدن تجارية كبرى. فالمدن التي من هذا النوع كانت قائمة في المتوسط والبندقية ونابل وإسبانيا والقسطنطينية والإسكندريّة والقاهرة وطوال الطرق المؤدّية إلى بغداد والبصرة والشرق الأقصى. وفي سنة 1212 كانوا قد تطوروا بشكل عظيم، وذلك بفضل التجارة مع

الشرق، وكانت لندن وباريس وبروج وغنت ونوفغورد مراكز مهمة في هذه الشبكة. وفي 1346 شهدت أوروبا الشمالية ـ الغربية ازدهاراً في التجارة على إثر تسرّب التجار إلى ألمانيا وبوهيميا لشراء المعادن. وفي سنة 1485 كان التجّار الفرنسيون من تولوز وبوردو في الصورة، وكذلك كانت تجارة المسكوفيين مع البلطيق (ميفيدي 1992).

بُنيت البندقية على التجارة ووصفت بأنها «السوق الضخمة». وكانت تستورد بضائع الرفاهية من الشرق منذ القرن الثامن. وفي سنة 991 أرسل الدوج السفراء إلى كل الأمراء العرب المسلمين (هورد 2000: 15). وفاوضت على قاعدة في البيزنطية منذ عام 1082، ثم أسّست سلسلة من المستعمرات من تبريز إلى الإسكندرية. وكان لها خصوم، ولاسيما جَنَوا، ولكنها وسّعت سيطرتها في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. وفي القرن الخامس عشر بدأت المصنوعات تُصدَّر إلى العالم الإسلامي ـ مثل النسيج والصابون والورق والزجاج والخشب والمعادن من أوروبا الشمالية وزيت الزيتون والعسل واللوز والعنب من على امتداد طريق التجارة. وكانت أهم الواردات القطن والتوابل والصباغ والعطور، والملح من مصر وسوريا، والفرو من منطقة التتار. وبإمكاننا أن نرى ثقافات مثل هذه تنتشر في كتب تجار البندقية وكتب الحجاج الذين كانوا قد بدأوا تنقلاتهم منذ القرن الثالث عشر (هورد 2000: 17). وكانوا يستعملون اللغة المحلية لمعالجة مشاكل السفر، ولقيادة أنفسهم نحو المرافىء الغربية، وللمعاملة، بنوع خاص، مع الغرباء. وكانت فائدة

الرجوع بحمولة ذات قيمة تتراوح بين 35 و 50 بالمئة على قيمة الشراء، وكانت هذه القيمة تضاف لمجرّد أن معرفة الشرق كانت بحد نفسها بضاعة قيّمة.

وكانت تجارة البندقيّة لا تؤيّدها دائماً البابويّة، إذ كانت تنظر إليها كتجارة مع غير المؤمنين. وخلال عشرين سنة، وصولاً إلى 1345 كان هنالك حرم رسمي، ولكنّ البندقية تابعت علاقاتها مع الشرق الذي أثّر في طريقة عيشها، وفي فن العمارة، وفي قضايا منزلية أخرى لأن المرفأ كان معروفاً لعزل النساء (بقطع النظر عن بنات الهوى والنساء العاملات). ومن هنا كان بناء الشرفات ليتمكّن من رؤية شيء من العالم.

وكان التجار يتعلمون تعلماً خاصاً للتجارة، منهم كممتهنين (يدرسون بالخبرة) ومنهم من تعلَّم في المدارس. وقد لا تكون لاتينية التجار أو فينيسيتهم متقنة، ولكنهم كانوا متضلعين من المحاسبة. ولم يرجع باشيولي في شرحه القيد المزدوج لمسك الدفاتر إلى أي نظام، ولكنّ هذا ما كانت تمارسه الأجيال المتعاقبة (هورد 2000: 20). وقد أنتجت التجارة ما كان يُسمّى الثقافة المشتركة وهي ذات تعقيد وغنى (هورد 2000: 21)، ولا يطبّق هذا الوصف على البندقية وحدها، بل على المجموعات التي كانت تتعامل معها. وفي هذه العلاقات التجارية الطويلة، التي تتطلّب أكثر من إغراق السوق بالبضائع أو ممارسة التجارة الصامتة، ازدهرت المجموعتان وتبادلتا لا البضائع وحدها بل المعرفة والتقنيات أيضاً. وهمّش احتياج

التجار الفينيسيين إلى العربية اللغتين اللاتينية واليونانية، كما نرى من واقع، هو أنه في إسبانيا، تجسّدت كلمات عربية كثيرة في لغة البندقية المحكية، وأكثر هذه الكلمات من حقل التجارة.

وراقب العرب بالاشتراك مع اليهود معظم المحيط الهندي، وتجارته بين أفريقيا والجزيرة العربية والهند والصين قبل وصول البرتغاليين العاصف عام 1498. فكانوا في وسط الاقتصاد الآسيوي العالمي. وراقب الإسلام شمالي الهند في تاريخ مبكّر، وأسّس مراكز تجارية على الساحل الغربي، في مالابار وأمكنة أخرى. وبلغت الديانة شمالي ـ غربي الصين، عن طريق الحرير، ووُجدت الجماعات العربية التجاريّة أيضاً على امتداد ساحل جنوبي الصين، في غانغزهو وكنزهو. ولم يقف في وجه المسلمين موانع، كتلك التي عند الهندوسيين، مثلاً، والتي تمنعهم من السفر بالبحر. وفي الصين، إن أكبر المسافرين الخصيّ زنغ هي الذي بلغ أفريقيا كان مسلماً. أمّا الحج فقد فرض السفر على كل المسلمين وكثيراً ما اقترن بالتجارة؛ وكثيراً ما أوجد الظروف ودلّ على السبيل. وكان النبي ﷺ نفسه تاجراً يعمل، في الأصل، مع زوجته، الأرملة الثريّة.

وكان دفق من البضائع الشرقيّة، ولاسيما وسائل الرفاهية كالعطور والسجاد والحرير والأقمشة القطنية. وهذه الأخيرة كانت الأساس في التجارة البحرية من الشرق عندما كانت الطريق إلى الهند، عبر الرأس، مفتوحة حتى سنة 1497. وإنّ الاستيراد الواسع المجال لهذه المواد الملونة البراقة في مطلع القرن السابع عشر غيّر

المسرح المنزلي كما غيّر الأساليب المنزليّة. فاستعمال شوكة الطعام الذي علّق عليه مؤرخو الثقافة من أمثال إلياس وليفي سترولس كان عنصراً آخر من هذه العناصر. وغيّرت الأزهار كذلك المسرح الأوروبي كما يذكرنا بذلك تاريخ زهور الخزامى الآتية من تركيّا. وكان هنالك مؤثرات أخرى. فالإسلام، على ما يبدو، قد حسّن علم الصحة عند المسيحيين، وأدخل، بشكل ممتاز، لقاح الجدري.

وكانت العلاقات الشرقية ـ الغربيّة متأثرة أيضاً بوجود السفراء في تبادل بين هذه الدول. فقد كانت البندقية وجنوى على علاقات مع المرافىء التجارية في الممالك العثمانيّة كما كانوا مع بيزنطية فيما قبل. وكان يدعم هذه مرسلون موسميّون إلى البلدان الإسلاميّة. ولكن، في مطلع القرن السادس عشر سعت فرنسا إلى أن تركّز نفسها على قاعدة دائمة. وفي سنة 1534 أُقيمت ترتيبات سمحت لفرنسيس الأوّل أن يفعل ذلك ليدعم تعاوناً يناهض الهابسبورغ. وأصبحت هذه السفارة، منذ ذلك الوقت، مركزاً للنشاط الثقافي والنشاط الدبلوماسي. وتبعت قوى عظمى أخرى: بريطانيا. وفي سنة 1533 أرسل إمبراطور الهابسبورغ شارل الخامس دبلوماسياً، وهو أحد خلفائه أوجيه جسلين باسبيك، من البلاد المنخفضة (هولندا) ما بين 1555 و 1562. وجمّع هذا الأخير كمية كبيرة من المعلومات عن تركيّا وعاد بمخطوطات كثيرة تشمل مخطوطة نباتيّة مذهلة لديوسكوريدس، وكذلك الجمال والخزامى وبكل تأكيد البردي والليلك، ودرس أيضاً لغة الكرمغوت. وكتب تقارير حيّة عن الحياة اليومية. وتبعت هولندا بريطانيا عام 1612. وترافق تعيين السفراء مع

النشاط الثقافي والنشاط الدبلوماسي وكذلك مع النمو التجاري الأقصى.

وكان المسافرون من أمثال الحجاج والمرتدين كليو أوفريقاني (ولو مؤقتاً) يحملون معارف الشرق إلى أوروبا. وكان أبرز هؤلاء المسافرين السير جون ماندفيل الذي أثارت تقاريره الكثير من الشك حول صحتها، ولكنها، بالتأكيد، تتضمن معلومات مفيدة، مأخوذة، على الأرجح، من كتّاب آخرين. وكان ماركو بولو كاتباً شعبيّاً آخر زوّد هذا السجل بتقرير مفصّل عن أنشطته ولكنّ الشكوك قامت مؤخراً حول أهليّته بالثقة (هاملتون 2001: 35).

وهناك عنصر مهمّ في التفاعل بين الشرق والغرب وهو تدفّق الحجاج إلى الأرض المقدسة منذ القرون الأولى. وأعمال الحجّ هذه التي أدّت إلى استثمار ملحوظ في فلسطين اتجهت، في الأخير، نحو الصليبيين. وفي القرن الخامس عشر كان فيليب الحسن معروفاً بولعه بالشرق فحوّل بلاطه إلى ما عرف «بمنتدى الدراسات التركيّة» (هاملتون 2001: 5) ودافع عن حملات صليبية جديدة ضد الأتراك. واستمر هذا الهدف في القرن السادس عشر. وفي سنة 1527 في أنتورب نُشر نداء مطبوع يدعو إلى مثل هذه الحملة. وكان سقوط تونس عام 1535 على يد الإمبراطور الروماني شارل بمثابة جزء من أمنية مجابهة غير المؤمنين. وتتابعت رحلات الحج مولّدة أدب رحلات مكثف. وكان الحجاج ينطلقون من البندقية ثم من انتورب: ففي القرن الرابع عشر قدّم متعهد من البندقية 60 دوكاتية ذهبية لخدمة

الحجاج المسعفين؛ وحاول تاجر آخر من انتورب، فيما بعد، أن يؤمن نقل منتظم إلى الشاطىء المشرقي.

تلقت أنتورب وساحل البحر الغربي حافزاً جديداً من فتح الأطلسي، وقيام البروتستانتية والظاهرة «التركيّة ـ البروتستانتية» وهو الاعتقاد بأنّ تعاوناً ممكن أن يتم مع الباب العالي من أجل مناهضة الكثلكة. وما كان هذا الهدف إلا تتمة لسياسة الاتحاد التي اتبعها الملك الفرنسي فرنسيس الأوَّل عندما تودّد إلى الحاكم العثماني في محاولة لضبط سلطة الهابسبورغ. وتبودل الموفدون بين الأتراك والهولنديين مع اقتراح هؤلاء الآخرين إقامة مركز تجاري في أنتورب للسلطان الذي قدّم ممثلوه الدعم للبروتستانت ضد كاثوليك إسبانيا، في حين كان الأولون يجربون مظاهراتهم وأعمال الشغب في موضوع تحطيم التماثيل الدينية عام 1567. وكان الوجود التركي ممثلاً بأنتورب بأربعة تجار يونانيين من أوروبا المحتلَّة بظاهر الأمر.

في القرن الرابع عشر، كان مرفأ أنتورب قد اعتُبر مركزاً تجارياً مرموقاً، مع جيران في منتهى النجاح: غنّت وبروج والمدن الداخليّة في شمالي فرنسا. وقد بلغ قمة الأهميّة في القرن السادس عشر. وكان حاكم البلدان المنخفضة (هولاندا)، شارل أوستريا، قد نجح في الوصول إلى العرش عام 1516 وانتُخِبَ إمبراطوراً رومانياً مقدَّساً بعد ذلك بثلاث سنوات. وقد بلغت إمبراطوريته المتاخمة للشرق المتوسط وشملت مقاطعات في أميركا. وأصبحت أنتورب حاضرة العالم التجارية، وقد تمت السيطرة من البندقيّة وصولاً إلى

الاحتكاكات الفعّالة مع العرب والأتراك. ومع ذلك، كانت هذه العلاقات مطبوعة بطابع شعور الخوف والانجذاب. وكان الخوف من تقدم ديني عدائي نحو الشمال، وعن تفتيش عن اتحادات ذات قيمة، وإدراك مساهمة العرب في الثقافة والعلوم، والفضولية في ما يتعلق بجار غريب، كل هذا قد أدّى إلى ولع متناقض بالمشرق وبأفريقيا الشمالية (هاملتون 2001: 1). وكان هذا تناقضاً جرى عبر العلاقات الإسلامية المسيحيّة.

القِيم

ظل الشرق بأشكاله المختلفة يُعتبر مختلفاً عن الغرب كل الاختلاف وذلك بطغيانه وحاكميه غير الديموقراطيين وغياب الحرية ومفاهيم الحب والإحسان (كاريتاس) التي اعتادها المسيحيون. فقد أسدل عدد من الدول الستار على احتكاكات الماضي مع الإسلام وذلك بسبب التناقض الملحوظ في أنظمة القيم. وهنا ألفت الانتباه إلى نقاط التقاء كثيرة سمحت للمجموعات المختلفة بالتفاعل الهادىء حيناً والمتوتّر حيناً آخر. وأسهل هذه النقاط للمعالجة هو موضوع الإحسان لأن الأمر بالمعروف من واجبات المسلمين ولأن هناك مراكز للإحسان (الوقف) قد أُسست لتقديم التسهيلات الاجتماعية من تعليم واستشفاء وغير ذلك. أما مبدأ الحب والحرية فانظر إليهما من خلال مرجع خاص هو دراسات نور علمان (2001). وبالنظر إلى طبيعة الحكم، يسهل أن نلاحظ الملامح الكيفية للأنظمة الملكية والأنظمة الجمهورية في الشرق الأدنى المعاصر، وأن نجهل الأنظمة

الفاشستيّة في أوروبا في الماضي القريب جداً، بما فيه جهود الملكة فكتوريا الغريبة لتركيب نسلها على عروش السلطات الأوروبية الكبرى. وبالنظر إلى الديموقراطيّة، هناك أكثر من وسيلة لاستشارة الشعب، بالإضافة إلى الإحصاءات العددية التي هي جزء من الإيديولوجيا المستحدثة للغرب الحديث. ومن المستحسن أيضاً أن نحسب حساب المحدودية في مثل هذه الأساليب عندما نأخذ بعين الاعتبار الأقلية التي أعطت السلطة للرئيس الحالي للولايات المتحدة، والطريقة التي بها تستطيع الحكومة المنتخبة في بريطانيا أن تهدّد بحرب دون سلطة البرلمان أو الأمم المتحدة أو مجلس الأمن وخلافاً لرأي أكثرية المنتخبين. فقد ترى أساليب حكم مخالفة هذا الأمر مستحيلاً. ونحن أنفسنا نفضّل الانتخابات المتكررة وتغيير الحكومات ولكننا بحاجة إلى الاعتراف بمحدودية أي أسلوب سلطة سواء كان شرقياً أو غربياً. فهناك شيء من مقياس الاستشارة يطبّق، عمليّاً، في كل الأنظمة.

ومن المساعد على إعطاء مادّة أكثر من ذلك لهذا التشبيه هي أن نعود إلى نظرة الإسلام إلى المساواة والإخوّة والحريّة التي يُنظر إليها كعلامات الديموقراطية الليبراليّة في الغرب. وبالكتابة عن المساواة والحب (الذي هو في هذا السياق الإخوّة)، لا يرى علمان في كل هذه إلا المظاهر الأساسيّة للثقافة الإسلاميّة. وهي، بالطبع، منقولة إلى المزاولة تحت مبدأ الدخول إلى الفرص للشعب، وبغياب فريق له امتيازات الدخول إلى الحقائق الإلهيّة. وهذه الفكرة كانت أحد أكبر نداءات الإيمان للمجموعات التي لا تتمتع بحقوق مثل

غيرها كالمسلمين السود في الولايات المتحدة. ولكنّ هذه النظريّة لا تعني أن لا عدم مساواة بين الشعوب الإسلاميّة. «ففي الواقع، تكوّن الدونيّة والفوقيّة جزءاً من الاختبار الإسلامي اليومي كما من سواه» (علمان 2001: 271).

ويرى علمان هذه المثاليات العالية نقيض نظريات الهرمية والنكران التي يراها ديمون (1970) أساسيّة في الهند، موازناً بين نظرية الإسلام المثالية من جهة، ونظريّة الهند من جهة أخرى. إنّ التباين هو بين وصفه للإسلام ووصف ديمون للهرميّة ونكران الذات عند الهندوسيّة، وهو صورة تشبيه العالَمين دينيين تمازجا مع مرارة الحميمية لأكثر من ألف سنة في شبه المحيط الهندي (علمان 2001: 270). واستناداً إلى ديمون، إن نكران الذات التقشفي هو البعد الديني للهرميّة الذي يجيز شيئاً من التحرر ويتيح الفرصة أمام الفرد ليهرب من بوتقة الطبقة المتحجّرة (2001: 270). ولكنّ الحقيقة تختلف بأقلّ دراماتيكية. ويعترف علمان دائماً أن المساواة لم تنفّذ على امتداد البلدان العربيّة. وبالنسبة إلى الهند أيضاً، يورد تعليقاً على وجود البختي الذي من خلاله، ورغم الهرميَّة، يُحمْل الذين سقطوا بوضع ولادة ثانية إلى ظروف أفضل (هوبكنز، أورد علمان 2001: 277). ويعود، بصورة مشابهة، إلى تقاليد الحب الهندوسية العظيمة، غوييس لكرشنا وقد يكون قد ناشد جسماً لشعر الحب السنسكريتي (براو 1968). وبكلمات أخرى، تولدت مزاولات وإيمانات متناقضة. ومع ذلك، كان يدعي تبايناً عميقاً بين تعبّديّة الهندوس وتعبدية المسلمين، ويذهب إلى الاقتراح أن قضية الهندوس

هي موضوع صغير لحضارة عظمى (علمان 2001: 278).

وأريد أن أقترح أننا بحاجة إلى تعديل التباين الحاد الذي يرسمه علمان بين الإيديولوجيات الدينية بالأخذ بعين الاعتبار الإيديولوجيات المدنية التي ترافقها. ومن وجهة النظر الأفريقية، تمثل كلتا المجموعتين عند الأتراك والهندوس الثقافات البرونزية لأوراسيا المتطابقة كل التطابق، وهذه الأشكال المطبّقة يمكن أن توصف على أنها إيديولوجيات دينية. وقد يفعل الإسلام شيئاً لتحرير أو لمعارضة التطبيق المدني الذي يرتكز، في أكثر الأحيان، على دخول غير متساوٍ إلى موارد ذات قيمة كالأرض المحروثة دائماً، المرويّة أحياناً؛ فهناك إحسان، وثورة أحياناً، ولكن، ليس هناك من إعادة توزيع. والهرمية المدنية في الهند، تحملها، إلى درجة ما، الإيديولوجية الدينية، ولكن ليس بشكل كامل لأنّها هي الكهانة المتقنة التي تخلق وتنفّذ الطقوس، كما في الإسلام، والتي تتوّج الهرميّة. وتبعث ذلك الأحكام المدنيّة. وتغيّرت، رغم ذلك، الهرميّة بفعل الإحسان، كما في الإسلام، بفعل العطاء. وفي أحد المؤتمرات القرويّة في غوجاره، رأيت الهاريجان، وقد كانوا سابقاً لا يُمسّون، يصطفون أرتالاً لينالوا بقايا صناعة اللبن من القرويين. والأكثر دلالة هو أنّ للإيديولوجيا وجهين، بختي وعبادة كرشنا، وكلاهما يعرضان ميزات مساواتيّة أكثر من الاتجاه السائد للديانة. وهكذا كان دائماً التناقض الصريح مع الآخرين، التقليد الطويل لفكرة الإلحاد الهندي (راجع غودين 1998، الفصل 11)، والتقليد الطويل لمعارضة دالت

(لايُمسّ) لنظام الطبقة المتحجّرة التي كانوا فيها في قعر الركام.

وبكلمات أخرى، إنّ مبدأ المساواة والحرية كان حاضراً في المجتمع الهندوسي، ولو لم يكن مثبتاً في الديانة البرهمانيّة، وكذلك، إلى حد ما، مزاولة إيديولوجيا الهرميّة في الإسلام. وهذه هي النزعات المتناقضة التي تبدو كأنها مرايا متواجهة، الواحدة مقابل الأخرى في المجتمع؛ وتعرض الإيديولوجيا الدينية التناقض، أما إذا نُظِرَ إليها في إطار أوسع من الإيديولوجيا الدينية مع خيار آخر مدني في أكثر الأحيان، فبإمكاننا أن نرى كلا الإتجاهين في كلتا المجموعتين.

كيف ولماذا؟ لأنّ المجموعتين كلتيهما، تتوقفان على الزراعة المتقدمة وعلى ملازميها التجاريين والحرفيين، وهم مفرّعون إلى طبقات اجتماعية من منطلق نظرة اقتصادية ـ اجتماعية، كما أن هناك تفريعاً سياسيّاً بشكل قيادة، وتفريعاً دينياً تعليميًّا على ارتباط بالكلمة المكتوبة أو بالكتابات المقدسة بشكل أعمّ. ولكنّ التفريع يجري، في الواقع، ضد المبادىء الإنسانية الجامعة في المساواة والإخوّة بين البشر (كإخوة وأخوات). وهذا ما يشكل تيّاراً مضاداً في المجتمعات المفرّعة، وهو مركّز على فكرة توزيع العدالة. فهذا من وجهة نظر العائلة مرتبط بالعلاقات بين الأنسباء (كل الناس إخوة) أكثر من ارتباطه بالأهل (آباء أصلاً) والأولاد. فهذا يشمل المساواة وذاك عدم المساواة، وكلاهما مبني على علاقات اجتماعية تنطلق من العائلة نحو الخارج. وفرض الهرميّة من قبل الوالد تناهضه

المطالبات بالمساواة لمصلحة الأخوة. ويمكن أن تتحكّم هذه المطالبات بنمط حياة الشخص أو المجموعة، أو يمكن أن تكوّن نقطة مرجعيّة إيديولوجيّة لا تحرم، مع ذلك الفرد، من أن يتصرف بطريقة نهّابة أو استهلاكيّة. ونحن ملمّون بهذه التناقضات الإيديولوجية في التصرّف، وفي حين نشجب التلوّث الذي تسبّبه السيّارات للبيئة نقفز إلى سيارتنا لنذهب إلى المتجر الكبير (سوبرماركت) الذي نشجبه بدوره لأنه قضى على دكاكين الأمس الصغيرة.

ويشرح علمان بالتفصيل مبدأ الحرية في الإسلام التركي. وقد كتب الإنكليزي السير أدولفوس سلاد الذي خدم كضابط في الأسطول العثماني في الثلاثينات من القرن التاسع عشر: «لا يزال العثماني، حتى اليوم، يتمتع كعادته بأغلى امتيازات الناس الأحرار التي من أجلها ناضلت الدول المسيحيّة طويلاً» فقد دفع ضريبة محدودة على الأراضي، بلا عِشر، ولم يحتج إلى جواز سفر، ولم يواجه أي رجال شرطة ولا رسوماً جمركيّة: «ومن أدنى الطبقات يمكنه أن يتوق ويسعى، بلا وقاحة، إلى رتبة باشا». ويشبّه الحرية، هذه الطاقة لتحقيق أوسع الأماني، بإنجازات الثورة الفرنسيَّة ويواجهها ضمناً بالغرب (يورد علمان 2001: 271).

ويشرح علمان كذلك أنّ مبدأ الحريّة مرتبط بمبدأ المساواة. ويورد أنّ «المثال الأعلى للإسلام» يدور حول مبدأ هو أنْ ليس في الإسلام من أناس مميزين، وأن قيمة الإنسان تتوقف على أخلاقه

ونواياه وتصرفه وتقواه. وهذا ما قد يؤدّي إلى أبواب الجنة، وحتى في الممالك الأرضيّة، كل الناس، إذا كان في أفئدتهم إيمان الإسلام ـ أي أنّهم أسلموا أمرهم لمشيئة الله ـ يجب أن تعطى لهم الفرصة المتساوية للبروز في المجتمع. ومن هنا كان وعد الإسلام، مثلاً، للمسلمين السود في أميركا، وللشعوب المظلومة في أي مكان (علمان 2001: 271). وهناك معانٍ تطبيقية أخرى. فبإمكانك أن تجعل من العبد مسلماً ولكنك لا تستطيع أن تجعل من المسلم عبداً. والمرتدّ الجديد، بصورة مماثلة، كما هي حال الدراويش الألبان، يمكنه أن يرتقي إلى أعلى المراتب، باستثناء رتبة السلطة نفسه. هناك أسطورة من أكثر الأساطير إزعاجاً في الغرب، وهي أنّ قيمنا في حضارتنا المسيحية اليهودية تتميّز من قيم الشرق بصورة عامة ومن الإسلام بصورة خاصة. ولكنّ للإسلام جذور اليهودية والمسيحيّة نفسها، وكثيراً من القيم المتشابهة. وإذا كنا نفكّر بمستوى الإيديولوجيا الدينية، يشير علمان إلى أن المساواة والحب والحرية ليست وحدها الملامح الأساسيّة لتعليمه الأخلاقي بل يجب أن نضيف إليها العناية بالفرد. وبالنسبة إلى هذا الموضوع الأخير يكتب عن العالم الإسلامي في الشرق الأوسط كثقافة رنّانة. «فعلى الناس أن يتصلوا بعضهم ببعض كأفراد». ويعتبر أسلوب الاتصال هذا على الطريقة الفرنسيّة وهو يعني البرودة والرسميات، في حين «أن الشرق غير رسمي وودود على نحو غير ضروري». (علمان 2001: 273).

ويكتب علمان عن الصوفيين من الشهيد الحلاّج إلى كل الذين

جاؤوا بعده منهم أنهم تغنوا بقدسيّة الفرد (2001: 278). فالفرد، وقد توافق على ذلك، هو بالطبع غير الفردانيّة. ويشدّدون على الفرد، وبنوع خاص الصوفيون على أنه نقيض التعليم عن السلطات. ومع ذلك، إنّ الفردانية بمعنى المطاردة الطائشة للأهداف الماديّة الشخصيّة في سياق الرأسماليّة لا تلاقي استحسان الإسلام الذي قد تكون كراهيته للغرب ترتكز على الفرق في هذه الأهداف. ولست أوحي أنْ لا صراع هنا مع أهداف المجموعات لتحسين أوضاعها، ونرى هنا أن اللاهوت المسيحي في ما يتعلق بالثروات يختلف عن أهداف أكثرية اتباع هذا الدين. ولكنّ عنصراً إيديولوجياً واحداً في الإسلام يشدد على القيم المتزمتة والكبت والبساطة. وعندما عاد إلى إيران، ترك الإمام آية الله الخميني انطباعاً عند الناس بأنه يعيش حياة متواضعة بسيطة، ويقال إنه كان يتناول، في المساء، وجبة من خبز ولبن. وينقل علمان عن مالك أرض قوله: «أنا رجل عجوز، ومتطلباتي قليلة. وكل ما أحتاج إليه هو قطعة من الخبز وقطعة من الجبنة لأستمر في الحياة» (2001: 274).

إنّ قيم الصفويّة والإحسان والحب والحرية موجودة في الإسلام كما هي موجودة في المسيحية. فليس هناك من إيمان يحتكر الأهداف الإيجابيّة ولا الأهداف السلبية.

لقد حاولت أن أوجز بعض المفاعيل الفكرية والتقنية والسياسيّة التي كانت للإسلام في أوروبا عبر القرون. ولا يمكنها أن تجعلنا نعتقد، مثل بيم فورتيون في هولندا، أنّها «حضارة متخلّفة»، إلاّ إذا

كنا نعتقد أن كل حضارة يمكن أن تحمل بعض المظاهر المتخلفة. ومن الأمور المجادَل فيها أنّ الديانة وهْم في قضايا العالم وأن السبب الحقيقي للجهاد هو اقتصادي وربما سياسي. وكانت هذه المظاهر حاضرة بالطبع، ولكنّه، من المستحيل أن نحصر الأحداث ضمن هذه الأبعاد وأن نبعد العامل الإيديولوجي الذي طالما حركها بوضوح وتماسك وثبات، لا في القضايا الدينية وحسب، بل في الحقل السياسي كذلك.

وإنّ هذه الحركات الثلاث للمسلمين من الشرق الأدنى إلى أوروبا يمكن أن تعتبر تتمة لحركات قبليّة سابقة من آسيا إلى أوروبا، وقد كانت «حدوداً» مفتوحة للتسرّب الدائم من مناطق آسيا الوسطى. وهي كذلك إلى حد ما. ولكن هذه الحركات أدّت، في النهاية، بالمشاركين بها إلى التجسّد في أوروبا بطريقة مختلفة كل الاختلاف. فلم يكن لهم الالتزام الإيديولوجي لديانة عالمية مكتوبة. ومن وجهة النظر هذه، كان مجيء الإسلام إلى أوروبا أفضل بالمقارنة مع مجيء المسيحية واليهوديّة الذي لم يؤدِّ إلى تجسيد في الأنظمة بقدر ما أدّى إلى نزاع وتناقض وارتداد. وهكذا كان للحركة ديناميكية مختلفة لا يمكن شرحها بالعوامل العرقيّة؛ فقد كان للعامل الديني مغزى فذ، وأهميّة إيديولوجية لا يقدرها الدنيويون المعاصرون دائماً، ولكنها، رغم ذلك، موجودة. وبسبب عدم إيماننا أو شكوكيِّتنا، علينا أن ننظر إلى الدين بجدية على أنه عنصر من العناصر التي تتكوّن منها البلاد وأوروبا والعالم الذي نعيش فيه.

ولم يكن الإسلام يوماً الآخر فقط، ولا الشرق، بل كان عنصراً من عناصر الأوروبيين، لا من ماضيهم وحسب، بل من حاضرهم كذلك في المتوسط والبلقان وقبرص وروسيّا. ونحن بحاجة إلى تقدير مغزاه، وقبول العلاقات، ولو كان تأثيره عاملاً دينياً قويّاً قد تنفر منه نفوسنا.

الهجرة في أوروبا اليوم

كان تسرّب الإسلام إلى أوروبا منبوذاً في الأزمنة الأولى، مع استعادة إسبانيا، ومع زوال الإمبراطورية التركيّة «رجل أوروبا المريض» ومع انسحاب المغول إلى آسيا الوسطى. وكان هنالك دفق مستمر، ولو صغيراً، من المسلمين يهاجرون إلى أوروبا الغربية، ويقيمون إلى جانب الأسرى والبحّارة والتجار والسفراء. وازداد هذا الدفق مع اتساع الحكم الاستعماري في المساحات المسلمة. وكان مسلماً أوّل من أطلق القهوة الهندية في لندن وهو (دِينْ محمّد 1759 ـ 1851). وقبل ذلك كان هناك عنصر لسكرين في شرقي لندن في العشرات الأولى من القرن السابع عشر، وهذه التسمية أطلقت، بعد ذلك، على بحارة شرقي الهند. وكان هنالك أيضاً هجرة صغيرة من الإمبراطورية البريطانيّة. وكان أول وكيل في بريطانيا يقسم على القرآن عام 1850 عند قبوله. وبُني أول مسجد في ووكنغ عام 1895 وقد موّلَهُ جزئياً أمير أفغانستان.

واستمر شيء من الهجرة في المقاطعات المستعمرة، ولكنّ التصاعد الكثيف لموجة هجرة المسلمين إلى أوروبا قد بدأ في

بريطانيا بعد الحرب العالميّة الثانية، بعدما أصبحت ديارهم الأصليّة مستقلة. فأصبح الدفق عندئذٍ ملمحاً من ملامح نزع صيغة الاستعمار أو ملمح استعمارية متأخرة. وتوسع الدفق في ما بعد إلى أوروبا ولا سيما أوروبا الغربية. والآن يتأمل الاتحاد الأوروبي في تركيا وقبرص وألبانيا التي تعجّ بالسكّان المسلمين. ومع ذلك فقد قام الإسلام في السنوات الأخيرة بعودة مذهلة متجهاً نحو أوروبا العاجزة، بصورة متصاعدة عن تأمين قوّتها العاملة.

والمؤشر السطحي لهذا التسرّب يتمثل بصدمة الغذاء في الشرق الأدنى. فتتكاثر اليوم مثل هذه المطاعم في قبرص واليونان وتركيا ولبنان وشمالي أفريقيا وإيران، ينقلها مهاجرون عديدون يأتون كلاجئين سواء كانوا سياسيين أو اقتصاديين. وفي فرنسا وُصف هذا النحو بكونه «غزوة فرنسا بالكسكس». وقد كان مهماً جداً طهي اللحم المشكوك والكباب على فحم الحطب، وهذا، على ما يقال، قد اخترعه الأتراك كغذاء لساحات القتال. ومنذ القرن الرابع عشر طوّر الأتراك مطبخ البلاط المرتكز على الفرس في السلالة الساسانيّة منذ القرن السابع ثم انطلقت بعد ذلك ثقافة مطبخ أخذت جذورها، في ما بعد، في أوروبا الغربية.

وقد رأت الهجرة سياسات وطنية تتقلب بين التعددية والإندماجية. ولم تصرّ الدول التعددية على التوحيد شأن الإندماجية، ودعت إلى ثقافة متنوعة. وتمثلت الأولى بالهولنديين والألمان، أمّا الثانية فبالفرنسيين الذين يصرّون بتقاليدهم الجمهورية على أن الدولة

تحتاج إلى المساهمة الكاملة من كل مواطن، في تقاليدها المدنية الأساسيّة؛ ولذلك أثار لبس الحجاب في المدارس في فرنسا نزاعاً قوياً في حين تجاهلته هولندا بشكل واسع، أو أُخِذ به كمظهر من مظاهر الحريّة الدينيّة. أمّا في بريطانيا الواقعية فقد سُمِحَ به، أحياناً، إذا كان يحمل ألوان المدرسة (راث 2001: 4).

وبالرغم من السياسات المختلفة، فقد أثيرت موضوعات مشابهة في كل المنطقة. وتتعلق هذه الموضوعات بأماكن العبادة (وأحياناً بتمويلها)، وبالمدارس ولغة التعليم الديني (هي العربية نسبة إلى القرآن)، وباللحم المذبوح حلالاً، إلى ختان الذكور والمهرجانات الإسلاميّة، إلى تطبيق الشريعة الإسلامية بشكل أعمّ. وكل مجتمع، سواء كان تعددياً أو اندماجيًّا، مضطر، بسبب سكانه المهاجرين، لأن يتكيّف مع هذه الموضوعات، لأنّ وضع المهاجرين قد قادهم إلى التشديد المتصاعد على معتقداتهم وعلاقاتهم الإسلامية.

إنّ الصلات الدولية بالدول الإسلاميّة قد ساعدت على المحافظة على مؤسسات الإسلام؛ وأصبح المهاجرون أيضاً مدركين هويّتهم الإسلاميّة في وضع محلّي قد يدعي العلمانيّة، ولكنه يقيم المهرجانات المسيحيّة على قاعدة أسبوعيّة أو سنويّة، ويفسح المجال أمام مدارس ودروس تسعى إلى تعزيز ترجمة المسيحيّة. وكان هناك، في الأصل، تخيّل «سلطة زمنية» يجعل المهاجرين والمضيفين يفكرون أنّ هؤلاء المهاجرين سيعودون إلى بلادهم الأم، وكانت العلاقات تجري تحت هذا المنظار. وعندما أصبح المؤقت دائماً، تغيّر انخراطهم في المجتمعات الحديثة. وأصبحت هذه العلاقات سياسيّة، بصورة أكبر،

مع نشر كتاب «آيات شيطانيّة» لسلمان رشدي، والفتوى اللاحقة، ومع قصف الأميركان لطرابلس [الغرب] بالقنابل، ومع بلوى فلسطين المستمرّة. ولم ينتظر التسييس مجيء بن لادن، لأن له جانباً جذريًا. ودعنا نرى كيف تطورت القضايا في بلدان محددة.

فقد جاء فرنسا ستة ملايين مهاجر، متدفقين من مستعمراتها السابعة وتبعياتها في شمالي أفريقيا وغربيها؛ واستقبلت ألمانيا مليوني ضيف عامل من الأتراك؛ وقبلت بريطانيا العدد نفسه من مسلمي شبه القارة الهنديّة وهي المقاطعة التي كانت تابعة، سابقاً. فهناك مشاكل مع هذه الوجوه تختلف باختلاف المصادر. ولكنّ أكثرهم أصبحوا من ممارسي الإسلام كمهاجرين إذ أنّ الإسلام والحضور في الجامع ما هما إلاّ مظهر من مظاهر هويتهم الجديدة[1]. وفي فرنسا كان هذا جزءاً من الإقامة للمسلمين يلي إجراءات صارمة اتخذت كنتيجة لأزمة البترول عام 1973، وهذا ما عنى أنّ الكثيرين من الافريقيين الشماليين ما عادوا ينظرون إلى أنفسهم كمقيمين مؤقتين بل أرادوا إقامة أكثر ديمومة في البلاد المضيفة.

وقد جاء كل المسلمين الجدد كطالبي عمل ومكان للعيش، وتسلّموا، في أكثر الأحيان، مراكز في المجتمع المضيف ما عاد ذووه يتمنون مَلْأَها.

وتغيرت الخريطة الدينيّة في المحيط بشكل جذري. وأصبحت المساجد ملمحاً في المدن الرئيسية؛ وكذلك المراكز والمدارس

---

(1) كيبيل 1991: 113 «ولادة الإسلام في فرنسا».

الإسلاميّة، إذ أنّ المسلمين يحاولون الحفاظ على هويتهم الدينية في إطار تطلعات مسيحيّة مسيطرة. فقد تبدأ المدارس بخدمات لاطائفيّة، ولكنها مسيحية في محتواها العريض. وترتكز المهرجانات في كل مكان على الكتابات المسيحية؛ فالميلاد والفصح وعيد جميع القديسين، والأسبوع المسيحي وسواها من الاحتفالات تحدد كلها إيقاع العمل والأنشطة في أوقات الفراغ. وفي مثل هذه الأجواء على المسلمين أن يناضلوا من أجل الحفاظ على هويتهم وإيمانهم.

وقد يكون من المستحيل تلخيص وضع المسلمين في كل القارة، ولكنْ، لإعطاء مثل عما يجري أذكر بلدين ـ الأوّل هو فرنسا حيث كانت الصدمة الإسلامية أقوى منها في الأمكنة الأخرى، والبلد الثاني هو إيطاليا. ففي فرنسا، كما في معظم أوروبا ينقسم المسلمون ويترددون إلى مساجد مختلفة، حسب الجنسية، غالباً، (أو الفريق العرقي) وأحياناً حسب الطائفة. وأبرز الانقسامات هي بين السنَّة والشيعة أتباع [الإمام] علي[رضي الله عنه] وهو صهر النبي [محمد ﷺ]. ويبدو أن سلسلة مماثلة من الأفرقاء المسلمين انطلقت في أوروبا كما ظهرت في أفغانستان، حيث برزت على أثر انتصار حكم ماركسي مستقل في كابول، ست فئات، اثنتان منها من الصوفيين، واثنتان من الأكليريكيين واثنتان من الطلاب (ادواردز 2003). وهذه السلسلة موجودة في فرنسا كذلك، ولكن أهمّ هذه الأقسام هو قسم السلفيين، الذين هم من الأرثوذكس المتطرف ومنهم الوهّابيون (تأسست الوهّابيّة عام 1744)، المدعومون من السعوديّة، ويضمّون فاعلين جذريين؛

والطائفة التي نُظِمت في بادئ الأمر بمجموعات صغيرة قد نمت الآن في فرنسا وهي توجّه نداءاتها إلى الأحداث.

وفي مواجهة السلفيين، الأخوان المسلمون الذين تأسسوا في مصر عام 1928 وتفرّغوا لتحديث طائفة السنّة ولكن مع نزعات أصولية. وتناهضهم مختلف تجمعات الصوفيين الذين يعودون إلى القرن الثامن، ويقدمون مفهوماً إسلاميًّا باطنياً هادئاً.

وتُعرَف إحدى مجموعات الصوفيين باسم الأحباش، وهي قد نشأت في لبنان في السبعينات من القرن العشرين، كانوا ناشطين جدّاً ضد المجموعات الأخرى في فرنسا، وبنوع خاص السلفيين، وحاولوا أن يهدوا الشباب. والمجموعة الرابعة هي جماعة التبليغ وهي حركة تبشير نشأت في الهند في العشرينات من القرن العشرين.

وكان بين معظم هذه المجموعات عداء وعنف، فالصوفيون ينظرون إلى الوهّابيين كهراطقة، والسنّة يعتبرون الشيعة كذلك؛ فهي تحتوي بمجملها عناصر راديكاليّة، إسلاميّة أو أصوليّة، عملت ضد غير المسلمين، وبنوع خاص اليهود. ولكنّ غالبية المسلمين في فرنسا لا تنتمي إلى أيّة جماعة ولا تتردد إلى الجوامع؛ فهي تسعى إلى الذوبان في المجتمع[1].

وتركزت بعض هذه الخلافات في مراكز العبادة. وأهمها جامع

---

(1) انظر لي نوفيل أوبسرفاتور، 8 كانون الثاني/يناير 2003 «المسلمون في فرنسا: التحدّي الإسلامي».

باريس الكبير الذي تأسس في العشرينات من القرن العشرين، عندما رأت فرنسا نفسها «كقوّة مسلمة» نتيجة مصالحها في شمالي أفريقيا والشرق الأدنى. وبعد شيء من الارتباك حول إدارته، تمّت للحكومة الجزائرية (من هنا جاء حجم المهاجرين) الغلبة عام 1982. وكان العديد من مراكز العبادة على ارتباط بالمسجد المركزي. وهناك اتحاد مهمّ آخر هو الاتحاد الإسلامي الثقافي في بلفيل الذي أدارَ مسجد ستالينغراد (وهو في حي شيوعي)، وهناك مجموعة إيمان وممارسة التي إنضمت بدورها إلى الحركة العالمية الواسعة: جماعة التبليغ، وهي جمعيّة تقيّة منشأها الهند وغايتها نشر الإسلام.

وسبق أن كان في باريس حسب إحصاءات 1987 أكثر من ألف مسجد ومركز عبادة. وكان أكثر من 600 اتحاد إسلامي مسجّلة في دوائر الشرطة، وكان في باريس مؤذّن يدعو المؤمنين إلى الصلاة خمس مرات في اليوم على الإذاعة المحليّة. وكان هناك أيضاً تصاعد مذهل منذ سبعينات القرن العشرين؛ حين راحت المساجد تظهر في المعامل مثل معمل رينو في بيلانكور حيث كان سابقاً مقام لطبقة العمّال الشيوعيين. وقد رُدَّ هذا التطور إلى اعتراف الدول الإسلامية بالمهاجرين الذين أصبحوا مقيمين دائمين في فرنسا (كيبل 1991: 11).

قامت الحكومة الفرنسيّة مؤخراً بجهود مضنية لتنظيم مجلس مركزي للمسلمين ليوفّر نقطة اتصال بين هذه العناصر المختلفة والدولة، كما تمَّ سابقاً مع الكاثوليك واليهود والبروتستانت. وبلغ

المهتمون بهذا الشأن في كانون الأوّل/ديسمبر عام 2002 تدبيراً يقضي بإنشاء «المجلس الفرنسي للعبادة الإسلاميّة» يرأسه مدير مسجد باريس، وتدعمه الجزائر، ويضم نائبين للرئيس من اتحاد المؤسسات الإسلامية الفرنسية (UOIF) (يدعمه الإخوان المسلمون)، والفديريالية الوطنية لمسلمي فرنسا (FNMF)، وهما الاتحادان الأساسيان في البلاد. وتنظّم الأمانة العامة هيئة تنسيق المسلمين الأتراك في فرنسا. ويكون اتحاد الأفارقة المسلمين مسؤولاً عن العلاقات الدوليّة، وزعيم مسجد الليونز أميناً للصندوق. ويكون هناك ممثلون من المساجد الخمسة الأساسيّة وسبع عشرة وظيفة في مختلف الاتحادات. ولكنْ، لم يقف إلى جانب هذا الاقتراح إلاّ قلة من الشباب المسلم.

إنّ الموضوع الرئيسي الذي نوقش بما يتعلق بالمهاجرين هو الاندماج. فهل أصبحوا فرنسيين أو ألمان أو هولانديين أو بريطانيين؟ وغالباً ما تصعب معرفة ماذا يريدون بالضبط من هذا السؤال. فبعضهم لم يتعلم اللغة المحليّة، وهذه، بالطبع، ظاهرة انتقالية. وبعض المهاجرين من باكستان يناصر فريق الكريكيت أكثر مما يناصر بريطانيا. وهذه أيضاً قضيّة انتقاليّة، فليس هذا بعيداً عن الوقت الذي لعبوا فيه لمصلحة بلادهم الجديدة. فالديانة الإسلاميّة هي علامة اختلاف وثبات، وكثيرون يستمرون في اعتناق هذا المعتقد مثل اليهود. ومع ذلك، يبقى الدين مقيّداً ليستمر مركز خلاف، مع مشايعيه الذين يترددون إلى المساجد (ازداد عددهم بسرعة) أكثر مما يحدث في الكنائس، مع نساء كثيرات يتابعن تغطية شعرهن، وأناس

من كلا الجنسين يطلبون لحماً حلالاً. وقد تمَّ التساهل في مثل هذه القضايا عند المجموعات الدينيّة الأخرى مثل اليهود والسيخ وسواهم. ولكنْ، مع نسبة 10 بالمئة من المسلمين من مجموع سكّان فرنسا، يتساءل المراقب كيف يمكن لهذه الدولة المضيفة أن تنصهر مع مهاجريها. وقد بُذلت جهود، كما رأينا، لتأسيس مجلس عام للمسلمين بغية تطبيق نظام سياسي. ولكن هل للاحتفالات الوطنيّة، وهي مسيحيّة، أن تتبدّل لتشمل احتفالات معتقدات أخرى؟ وقد طُبّقت هذه الممارسة في بعض المدارس. وهل لهذا أن يغيّر في ممارسات المجموعة بكاملها؟ وصعب أن نرى الثقافة المتعددة لا تسير بمثل هذا الاتجاه، هذا الاتجاه الذي بإمكانه أن يجعل المسلمين (أو الأقليّات الأخرى) يشعرون أنّهم في وطنهم لا يجافيهم أحد.

إن الموضوع المطروح في شأن الهجرة الإسلاميّة إلى أوروبا الغربية يظهر بوضوح في فرنسا، ولا سيّما بعد «أزمة الحجاب». فهل على الدولة أن تصرّ على الذوبان، أي أن تمنع ارتداء الأثواب المميِّزة ولا سيما تلك التي تدل على الدين، أو أن تطبق ما يعتبر مدخلاً إلى ثقافة متعددة. لقد طالب الخط الجمهوري التقليدي بانسجام مدني، ولكنّ سواه من اليسار لم يصرّوا على طرد مرتديات الحجاب من المدارس. وقد ارتفعت نبرة المشادّة لأن الحجاب (وهو، في الواقع، منديل الرأس)، في رأي الكثيرين، دليل على مستوى أدنى للمرأة في ظل الإسلام، ومن هنا كان تحدّي روح الدستور. وفيما كان الرأي العام ضد هذه الممارسة، قامت حكومة

الاشتراكي جوسبان ومجلس الدولة بتسويات مختلفة، ولكنّ هذه التدابير لم تصنع إلاّ القليل في تهدئة المسلمين الراديكاليين.

في الواقع، سبق أن كان قدر كبير من الذوبان ولا سيما من خلال المدارس للجيل الثاني. ولكنّ المدارس نفسها هي مصدر صعوبات. فهناك، فوق كل شيء هويّة مؤسسة في وجه مجموعات أخرى. وهناك يطبع الحجاب الفتيات بطابع مختلف عن رفاق صفّهنّ. وكرّس الكثيرون من الفرنسيين أنفسهم من أجل نظام علماني وفصل الكنيسة عن الدولة؛ وكان هذا معلناً وطنيّاً فقط، بعد الثورة نفسها عام 1905.

وبالرغم من ذلك، فقد شدّد الجمهوريون دائماً على الفصل، مع الدولة التي تحاول أن تقدم الفرص نفسها لجميع المواطنين من مختلف العقائد. واستمرّ دور الكنيسة الكاثوليكية مهمًّا بالنسبة إلى كثير من المواطنين حتى في القضايا المدنيّة، ولكنّ ارتداء الحجاب اعتُبِرَ تحدّياً لوحدة الجمهورية، كما كان الاعتراف بالعرقيّة في السبعينات من القرن العشرين (والتنازلات، في رأي شيفانمان، أمام مطالب الكورسكيين في سبيل الحكم الذاتي). ولم تكن، بالتالي، حرب الحجاب قضيّة اندماج وحسب، اندماج يتصرف فيه المسلمون علانيةً كأنهم فرنسيون، بل كانت قضيّة طبيعة الجمهوريّة نفسها. وابتدأ الصراع بجدّية عندما طرد مدير مدرسة في كريل، في شمالي فرنسا، ثلاث فتيات إلى البيت لأنهنّ كنّ يرتدين الحجاب. وقد حاول المدير، في ما بعد، تسوية القضية ولكنّ المتعاطفين جاؤوا ليلقوا بثقلهم فغدت القضيّة معقّدة مثيرة الصحو في كلا الجانبين.

وبقطع النظر عن حكاية «حرب الحجاب» هذه، هناك موضوع الانصهار وكأنه ضد التعايش ولا يجد حلولاً له احتراماً لأعضاء ديانة أخرى تطال معتقداتها قضايا الحياة والموت والإرث والهوية، ولا يمكن أن يُحلّ هذا المشكل بالتسويات في أوروبا إلاّ على أيدي أناس أصبحوا «مسيحيين» بصورة لا أدريّة. وكان للصدمة الإسلاميّة تأثير، في فرنسا، في القضايا الوطنيّة لم يكن لها في بريطانيا. وقد استقدمت مصانع رينو في بيلانكور، وهي القلعة الشيوعيّة، أعداداً من المهاجرين المسلمين للعمل في صناعتها، ونتيجة لذلك أُنشئت المساجد وغرف الصلاة في المعمل. ونُسِبت إضرابات 1982 إلى هذا «التحزيب التمامي». وفي الواقع، احتُفِلَ بانتصار الاتحادات مع صلاة جماعيّة تبرهن أنّ العاملين أنفسهم رأوا الإسلام ذا قوّة فعّالة في نزاعهم حول العمل. وبات المهاجرون لا يُنظر إليهم كقوة عاملة مطيعة فطالبوا بحقوقهم كأي شخص آخر؛ وكانت ثقتهم بأنفسهم تأتي من الإسلام وربما من ولادة الإسلام ثانيةً ضمن إطار من المهجر.

فيما تمارس دول أوروبيّة أخرى نماذج مختلفة من المواطنية، تبقى المعضلات المنبثقة من التعبير عن الدين حاضرة، لأن الإسلام تسمح شريعته بممارسات مثل تعدّد الزوجات الذي تمنعه الكنيسة الكاثوليكية (غودي 1983). وتتبدّل هذه الممارسات المختلفة تحت تأثير الضغوط الأوروبيّة. وفي القرن الثامن عشر كانت ألمانيا قد جنّدت مجموعة من الشبان الأتراك الذين أُسِروا في الحملات المتنوعة كما جنّدت شباناً من المغول من بولونيا (سين 2002: 11). وفي أواخر القرن التاسع عشر أدّت السياسة المشرقية للقيصر

إلى وتيرة مرتفعة من الاحتكاك بالشرق الأدنى. وكانت برلين أيضاً مركز بناء أول مسجد؛ ويوجد اليوم نحو 2200 مركز عبادة. ومع حكم المواطنية للأتراك المقيمين في ألمانيا منذ عام 2000 أصبح الإسلام أهلاً لماليّة الدولة، على امتداد الخطوط نفسها المحدّدة في اتفاقية بين الكاثوليك والبروتستانت توصّلوا إليها في تسوية أوغسبور (1548) المجسّدة في دستور ما بعد الحرب الحالية. وهكذا غدا الإسلام مؤسسة غنيّة قويّة.

وقد أشرتُ إلى أنّ أحد ملامح الإسلام في أوروبا هو أنّ وضع المهاجر نفسه قد أدّى إلى أسلمة أعظم لا يجوز، في وجه من الوجوه، أن تعتبر دائماً أصولية وإن تضمّنت بعض العناصر الراديكالية. فطلب الإسلام في ألمانيا وفرنسا كلتيهما نُظِر إليه كتعويض عن إبعاد الأتراك عن المواطنية في الحال الأولى، وعن الحاجة إلى إنكار الشريعة الإسلامية والقبول بالقانون المدني (Code Civil) إذا نال المهاجر الجنسية الفرنسية (ليفو ومحسن ـ فينان 2001: 12). وهذا المظهر حاضر، بالطبع، في الإسلام المتجدّد روحيًا في أوروبا، ولكنْ، يجب ألاّ ينظر إليه سلبيًا. فهناك ملامح إيجابية في الإسلام وتقاليده. وهناك فخر كذلك بردة الفعل تجاه النبذ الملحوظ.

ويُظهر تيتز، مثلاً، كيف أنّ الشبّان المبعدين العاطلين عن العمل، خلال ساعات الصلاة والحضور في مراكز العبادة، يعطون، من حيث الزمان والمكان، معنى للحياة المفككة في الضواحي المحرومة (تيتز 2001). وفي ألمانيا يقترب الأتراك من نظرائهم

المحليين بصورة أشد، ولكنهم يشكون التمييز الذي يؤدّي بهم إلى البحث والتفتيش عن رفاهية في الإسلام كأولئك الذين في فرنسا.

والوعي بقيمة الوجود الإسلامي في أوروبا قد أيقظته الإنتفاضة الإيرانية ضد الشاه التي جاءت بنظام متشدد للشريعة والقانون الديني. وقد أظهرت الحركة المعروفة «بالحركة الإيرانية» ديناميكية النظام المبني على القرآن وأراحت الذين رأوا في الشرق الإسلامي قوة موازنة للغرب المسيحي المسيطر. و«في جانب المسلمين» كتب كابيل (1991 : 18): «ولّدت الثورة الإيرانية حماسة ملحوظة وأعطت فخراً في إيمانهم الديني لعدد من الشعوب الذين لولا ذلك لكانوا خجِلين من تقليل قيمة الإسلام الذين كانوا يواجهونه في الغرب». وكان هذا في الزمن الذي ساعد فيه بترو ـ دولار الدول العربية على دعم الاتحادات الإسلاميّة وحين كان الوعي الإسلامي ينمو بسرعة؛ فوُصِف عام 1989 بأنه «عام المسلمين» (كلتنبش وتريبلات 2002 : 188).

كانت في المدارس «La guerre du foulard» أي حرب أو أزمة منديل الرأس. واستعمل كلتنبش وتريبلات بشيء من الانحياز كلمة حجاب (كما في عنوان الفصل السادس، الحجاب والجمهورية)، ولكنه لم يكن كذلك على الإطلاق. ومع هذا، كانت بعض المدارس تعتبر ارتداء الحجاب تحدّياً لإبعاد الدين عن المدارس، كما طالب الجمهوريون. وازداد ارتداء الحجاب بسرعة وبأكثر شعبية في تركيّا والجزائر وبريطانيا، وعلى امتداد أوروبا.

واعتبر الكثيرون ذلك تحدياً لا للتعليم «الإنساني» وحسب، بل للسلام الداخلي كذلك. ولم يمثل هذا رفض «الانصهار» وحسب، كما يفعل الآخرون، بل كان ربما يدل على تعلق بأسباب الإرهاب وصحوة الوعي. وكانت تلك هي السنة التي شهدت محاضرة عن المسلمين الأوروبيين في هولندا، كان هدفها أن يُعترف بهم كجمعية بوضع شرعي. وتغيّر هذا شيئاً فشيئاً.

وقد اعتدنا التفكير أنّ الأفكار الإسلامية تنتشر بواسطة حفنة من الإكليركيين في مساجد المدن الكبرى. ولكنْ، كبقية العالم راح الإسلام الراديكالي يبث أفكاره إلكترونياً عبر الأنترنت، في متناول روّاد مقاهي السيرانيّة في المدن أو أي كومبيوتر في المنازل. ويُفرد كلتنبش وتريبلات فصلاً خاصّاً «لإسلام الأنترنت» واضعين قائمة بمختلف الوبسايت ناشرين الإسلام، وبنوع خاص، من المركز الإسلامي في جنيف، الذي يدعو المستمعين في العالم إلى ذلك، مستقدماً معاً مقاتلين من البوسنة والشيشان وغيرهما. ويشدّد خسرو كافار في بيانه (شهداء الله الجدد Les Nouveaux Martyrs d'Allah 2002) على دور الأنترنت في صناعة الإسلام الراديكالي وأفكاره التي هي في متناول الشتات، وهو الوسيلة الإعلاميّة التي بفضل إدمانها الواقع تنمّي درجة التطرّف في رسالتها (2002: 324، على نيو امّه ترانسناسيونال)، إذ تسعى إلى إخراج الأفكار من إطارها وتربك المحيط بين اللعب (حرب النجوم) والحقيقة.

وأرّخ وصول الإسلام إلى إيطاليا حديثاً اليافي ودسّيتو في

Il ritorno dell' Islam: i musulmani in Italia (1993). وهي عودة لأن الإسلام قد أنشئ في صقليّة منذ أول زيارة للمسلمين العرب في عام 652. وعُرفت العاصمة بالرنو بأنّها «مدينة الثلاثمئة مسجد» بواسطة ابن حوقل وهو رحّالة عربي من عهد النورمان. وقد تلا الفتح 156 سنة من السيطرة، ولكنّ تأثير الإسلام قد استمرّ في عهد النورمان بالغاً ذروته في عهد فريدريك الثاني.

وانتشر الإسلام في البرّ الرئيسي كما في إمارة باري وفي أقصى شمالي وادي أوستا، حيث جاءت جماعات من الإسلام من فرنسا. وهناك ذِكْر أيضاً لمساجد في القرن الثامن، ولا سيما «مساجد الرقيق» في المدن الساحلية مثل جنوى وليفرنو ونابل.

وكانت إيطاليا، بالطبع، قريبة من عالم الإسلام، وكانت مدينة البندقية تقيم علاقات تجاريّة مستمرّة مع اسطنبول (ومع القسطنطينيّة قبل ذلك) كما مع سائر المرافئ على الساحل الجنوبي من المتوسّط.

ولكن في المرحلة الحديثة قامت إيطاليا بجهود صغيرة لإقامة مستوطنات في المنطقة، فاحتلت إريتريا عام 1885. وفي أرض الصومال من 1889 غازية أثيوبيا عام 1895. وغزت إيطاليا ليبيا أيّام السلطنة العثمانيّة عام 1911. وتلا ذلك طموحات موسوليني وتوقه لكي يجعل من البلاد قوة إسلامية عظمى. وخلافاً لسائر القوى الامبريالية مثل بريطانيا وفرنسا، لم تؤدِّ هذه المغامرات إلى موجة من اللاجئين في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. ومنذ ذلك الوقت كان هناك مهاجرون من ألبانيا وآخرون من الصومال، وكلهم يشكلون

جزءاً من مسرح فتوحات إيطاليا عبر البحار، ولكنّ أكثرية المسلمين قد أتت من مراكش وتونس ويوغوسلافيا السابقة، وربما 96,000 في الحالة الأولى، و50,000 و45,000 في الأخريين. وكانت الهجرة سريعة، كما نلاحظ من نمو عدد المساجد ومراكز العبادة في السنوات الأخيرة. قبل سنة 1970 كان هناك مسجد واحد (في روما)؛ وفي سنة 1994 أصبح عدد المساجد نحو المئة، مع 120 مركز عبادة متحدة عادة مع جماعات وطنية. وقد ساعد نمو المساجد نحو ربع مليون شخص يحثه Unione degli Studenti Musulmani in Italia (USMI) المؤسس عام 1971 والمقام، في بادئ الأمر، في المدن الجامعية ويتلقى المساعدات المالية من السعوديّة وليبيا وعدة حالات أخرى في غير مكان.

إنّ المسلمين يكوّنون ثاني أكثر الديانات عدداً في المنطقة وينتمون إلى سلسلة المذاهب نفسها والحركات والأخويّات (طريقة) كما في فرنسا. ومن حيث العدد، الأكثر أهمية في الطريقة هي التيجانية، ذات المغزى بين المهاجرين الآتين من السنغال: المريدين الذين يتورطون في تنظيم أعضائهم للنشاطات التجارية الثانوية، هنا وفي أمكنة أخرى من العالم يجمع المريدون المساهمات من الأعضاء العاملين وتُدفع للشيخ المحلي. فينظم سلسلة من أعمال الإنعاش للأعضاء الذين ينتفعون من هذا المجتمع الودّي[1]. وهناك مجموعات أخرى ترتبط بقائد يتمتع بشخصية مؤثرة أو بإمام مسجد.

---

(1) انظر عمل ف. إبن (1996) عن المريدين.

وكان للمريدين إفادة خاصّة إذ انتشروا على امتداد أوروبا وكذلك في نيويورك وهونغ كونغ. وهم ينتمون إلى جمعيّة صوفيّة آتية من السنغال، حيث كانت نقطة انطلاق المرابطون في غزوهم إسبانيا. وهؤلاء التجار المتجوّلون انتظموا حول مؤسسهم الشيخ أمادو بمبا (1857 ـ 1927) الذي كان اتباعه ناجحين بزراعة الفول السوداني في مرحلة الاستعمار الباكرة. وساءت ظروف الإنتاج وترك الكثيرون الزراعة وانتموا إلى شتات التجارة العالميّة. ونجحوا بفضل العمل الشاق، والسلوك الحسن والصلاة، كما بفضل تنظيمهم الفعّال. والأعضاء من الطلاب نُظموا في دوائر حول شيخ خاص يدعمونه ويظلون على صلة به. والشيوخ، بشكل عام، يزورون حلقاتهم المنتشرة مرّة في السنة (أوبريان 1971).

وأكثريّة المريدين هي من التجّار المتجولين ولكن بعضهم وصل إلى رتبة أعلى في الأعمال. ويعالجون قضايا صغيرة في حجمها وتسبّب تطوّراً سريعاً، كالساعات الآسيويّة وقضايا جديدة. وأصبح بعض المريدين طلاباً، وبعضهم الآخر يعملون بوظائف أخرى والكثيرون منهم يستندون إلى التجارة (ابين 1996). ويعودون إلى السنغال، من وقت لآخر، ليزوروا مدينتهم المقدسة طوبة. فيما يحدون اتصالاتهم بالخارج ويكتفون بنشاطهم الداخلي.

وانتشرت الحركات المختلفة بعضها أكثر سياسة وبعضها أكثر ديناً، وبنوع خاص جماعة التبليغ والأخوان المسلمين وكذلك جماعات عسكرية بين الطلاب الذين يوزعون الأدب الإسلامي. وهناك حركات أخرى مرتبطة بمنظمات مثل حماس والجهاد الأفغان

سابقاً. ونجد على مستويات مختلفة من المذاهب جماعات من الشيعة، وقليلون منها مرتبط ببلد المنشأ، خلاف ما يجري في الدول الأوروبية الأخرى. وعلى مستوى أكثر شمولاً من الاتحاد هناك الوضع الدبلوماسي Centro Islamico Culturale d'Italia الذي وُجِد منذ 1966 في أيدي العربية السعوديّة، كما في معظم العواصم الأوروبيّة. وهذه الهيئة المحافظة تواجهها أخرى جديدة Unione delle Communità e delle Organizzazioni Islamiche in Italia (UCOII) وقد أُسِسَت عام 1977 وتضم جماعات أكبر (منها الطلاب). ويواجه الفريق الراديكالي المركزية لكونها تضم ممثلين عن السياسيين المسلمين وعن السفراء وعن أفراد متفاهمين مع أوروبا وأعداء الإسلام الحقيقي. وهذه هي المؤسسة الأبرز في وسائل الإعلام.

والواقع هو أنّ المسلمين في إيطاليا يتلقون الدعم من قوى إسلامية أخرى ـ فريقاً من السعودية والجزائر وسوريا ـ وهذا ما يمكن اعتباره تدخلاً في الشؤون الداخلية للدول المضيفة. ولكن علينا أن نضع هذا الدعم في إطار المساهمات التي تقدمها الجماعات اليهودية لإسرائيل، وهي تدخل في نظر فلسطين والمجموعات الإسلاميّة الأخرى، وهذا الدعم هو أيضاً كالدعم الذي تقدمه الدول الغربية لبعض الإرساليات المنتشرة على امتداد العالم (وهو يُعتبر تهديداً استثنائياً في نظر الصين والهند وبعض الدول العربية).

وأدوات الوصل الخارجية هذه لا مفرّ منها في ديانات عالمية

مكتوبة ومنتشرة إلى ما وراء الدول والتجمعات العرقية، وهي، كما رأينا، من نوع ثابت. وهذا صحيح بالنسبة إلى الهندوسية بالرغم من عدم وجود أي تنظيم ديني شامل؛ وليسوا مهاجرين وحسب إلى بريطانيا مثلاً، ويترددون إلى الحج إلى مزارات هندوسيّة مختلفة (حيث لا يمكن أن تُنسخ هذه محليًّا) ولكنّ الثروة تعود بكمّيات كبرى لتساهم مساهمة ماديّة في ميزان البلاد في المدفوعات. وهذا التعدد في الولاءات يجب أن يكون مقبولاً في العالم الحديث، إذ أنه موجود ومن الصعب إلغاؤه، وخاصة في نظر احترام الاختلاف الثقافي (تعدد الثقافة) الذي أصبح جزءاً من شبكة الاتصالات المعولمة ومن الحقل الاجتماعي ومن عاداتنا في الأكل والسفر للعمل أو للهو.

والإسلام اليوم في أوروبا دين مُهمّ ذو أتباع كثر. وهؤلاء المشايعون يمتدون من المحافظين إلى الراديكاليين، وهؤلاء الراديكاليون يقاومون بشدة معاملة الفلسطينيين في الشرق ويؤمنون دائماً الأرض المناسبة ويتطلّب وضعهم نوعاً من الاعتراف الرسمي من جانب الدولة، على الأقل مساواةً بمستوى الجماعات اليهودية. وفيما لن يؤدي مثل هذا الاعتراف إلى إهمال القضايا الإسلاميّة عبر العالم، قد يتساعد الجانب السياسي ويخفف أعمال العنف من أجل دعمهم. وفي كل الأحوال علينا أن نعترف بالإسلام كجزء من حاضرنا كما كان جزءاً ذا دلالة من ماضينا. وستشمل هذه العمليّة تعديلات صعبة تلي الحاجة إلى قوات تسحب من مستعمرات سابقة أو «مناطق التأثير» أو من زاد يؤدّي إلى تموين ملجأ للمحتاجين إلى ذلك.

وانطلق النشاط الإسلامي مؤخراً، في اتجاه أوروبا كلها بعد تأسيس العصبة العربيّة الأوروبيّة على يد أبو جهجه الذي هو مهاجر لبناني على درجة من العلم السياسي، والذي اكتسب الجنسية البلجيكية، وأهدافه، كما يعلن، ليست لامتطرفة (أصوليّة) ولا التثاميّة. وهو، كمثاله ملكولم العاشر في الولايات المتحدة، ضد الإلتثامية، ولكنه مع الافتخار بالإسلام. والمنادى به يشمل مدارس إسلاميّة، وتعليماً ثنائيًا للأولاد العرب، واستئجار نسبة مئويّة معينة (كوتا) للمهاجرين، والاعتراف بالعربيّة كلغة رسميّة (اعترف بالألمانية كلغة رسميّة على قاعدة حق الأقلية الصغرى). وحتى الآن لا تزال الحركة صغيرة، وليس هناك من مراكز رئيسيّة منتظمة بل هناك لقاءات ومقهى إنترنت (هيرالد تريبيون، 5 آذار/مارس 2003). وهذه الحركة، على صغرها، تمثل نشاطاً جديداً تساعد أحداثه في الشرق الأدنى على الحث.

الفصل الثاني

الأيقونات المرّة ـ التطهيرُ العرقي[1]

الأيقونات

كان هذا خلال زيارة لي لقبرص، لدير كريزوروياتيسا القديم Chrysoroyiatissa، في التلال فوق بافوس، وهذا ما أدّى بي إلى التفكير في دور تحطيم الأصنام عند الإسلام، وفي النبذ، إن لم يكن نبذ الصور بحد ذاتها، فهو، على الأقل، نبذ عبادتها، في الصراع بين المسيحيين اليونان والمسلمين الأتراك في قبرص، وإلى انشقاق تلك الجزيرة مع أمل الاّ يطول كثيراً، بين مجموعتين كنتيجة لعمليّة عنيفة من «التطهير العرقي». وما أدراك ما «التطهير العرقي» هنا الذي يقّي الناس منعزلين؟

وفي كنيسة الدير المعاد بناؤها، والتي كانت قد هُدّمت بسبب الهزّات الأرضيّة وبسبب قنابل ما نتحدث عنه كقبائل تركيّة عام

(1) التلميح إلى تقرير لورنس ديريل عن مرحلة في تاريخ قبرص أقل صراعاً، معنونة الليمونات المرّة.

1974 عندما انشقت الجزيرة، كانت صور القديسين والمقدسين تزيّن الفاصل الأيقوني القائم بين جماعة المصلّين ومذبح الرب. وكان الكثيرون من الحجّاج السائحين يدخلون ويحنون رؤوسهم فوق أول صورة قرب المدخل، ويهبونها قبلة مقدسة، ثم يكررون الشيء نفسه مع مجموعة من الصور في الموقع الرئيسي. ولم يكن هذا رضاً بالتماثيل الرمزيّة وحسب ولكنه كان عبادة أو تبجيلاً بطريقة إنسانيّة وكأن هذه الصور كائنات حية، أو كأنها الكائنات الممثلة نفسها، لا صوراً ولا تماثيل.

وهناك الكثير من المشاكل بالنسبة إلى المسلمين الأتراك بسبب التمثيل الرمزي، وأهمّها هذا النوع من العبادة. لأنّ مثل هذا التصرّف يمكن أن يعتبر كافراً وثنياً بدائياً، غير مقبول على الإطلاق. ونتائج هذه المواقف يمكن أن تُرى اليوم في كاتدرائية القديسة صوفيا السابقة، التي تحمل اليوم اسم سليم، فاتح الجزيرة العثماني.

منذ عدة سنوات كانت تجربتي الثقافية الأولى في الشرق الأدنى (الشرق الأوسط كما صرنا نسميه) هي ركوب القطار من مرفأ فاماغوستا حتى العاصمة نيقوسيا. وبعيد وصولي نزلت إلى تلك المدينة لأشاهد مبناها الأساسي وهو كاتدرائية غوتيّة جميلة بُنيت في القرن الثاني عشر نتيجة سقوط الجزيرة في أيدي الصليبيين عام 1191. وكان الوجه الخارجي من المبنى مثالاً رائعاً لفن العمارة الغربي في تلك المرحلة. ولكني عندما اقتربت من الباب الغربي، رأيت الجميع ينقلون أحذيتهم، لأن الكاتدرائية تحولت إلى مسجد.

تغير فيه الجو كليّاً عما كان عليه يوم كان مركز عبادة. فقد دُهنت الجدران والأعمدة كليًّا بالأبيض إلا تيجان الأعمدة التي زينت بالأحمر والأخضر والأصفر المستحبّة عند الإسلام. ومع الغزو التركي للجزيرة عام 1570 وهزيمة الكاثوليك الفينيسيين، لقيت الكاتدرائية مصير آياصوفيا في اسطنبول وتحولت إلى استعمال إسلامي. وكانت الأرض مغطاة بالسجّاد السميك والاتجاه العام قد تحوّل من الشرق (نحو القدس) إلى الجنوب (نحو مكة). وفوق كل شيء لم يكن هناك من تماثيل ولا صور ولا نحت، حتى الأشكال الهندسيّة غابت كلياً. وما لاحظت عام 1999 عند عودتي إلى الجزيرة لم يكن فقط عدم وجود التماثيل والصور، بل ان النوافد التي كانت تحتوي زجاجاً ملطخاً قد نقلت واستبدلت بمصبّعة شرقية المظهر. أضف إلى ذلك أنّ أي ملمح تمثيلي خارج المبنى كان على الأقل قد هدّم جزئياً عندما شُوّه.

ويبدو أن هذه كانت أيضاً حال الكراغل التي كانت مغطّاة بميازيب من الألومنيوم، ربما لأنها هي أيضاً قد شُوِّهت وباتت لا تعمل[1]. وقد دُقّت كل الملامح المنحوتة حول البناء بشيء ثقيل، لتحطيم كل صفة فيها تحاكي أشياء حيّة تمثلها. فالمحاكاة شاذّة ولم تكن بلا قيمة فقط بل كانت كفريّة.

وبلغني التناقض نفسه عندما رحت أنظر إلى الأشياء في متحف

---

(1) أنا مدين لمضيفي، الدكتور بول سانت كاسيا، من أجل هذا وغيره من الملاحظات.

قبرص الرائع في نيقوسيا الذي أُسس لتخليد ذكرى الملكة فيكتوريا. ولم يكن التناقض هنا بين ديانتين معاصرتين بل عبر العصور. والذي كان يُلاحظ في مجموعة العصر الحجري الحديث هو السعي إلى تمثيل الأشياء الحيّة من الإنسان والطبيعة، هذا التمثيل الذي انفجر في الرسوم على الآنية في مرحلة عصر النحاس. ثم نصل فجأة إلى مرحلة الهندسة اليونانية، الكاملة التجريد في أسلوبها، وهو ملمح كانت له ملابسات في فنون التزيين في قبرص. ونجد، بعد ذلك، في اليونان القديمة عودة التمثيل الرمزي، ولا سيما في الشكل البشري (الذي هو إلهي أيضاً). وبكلمات أخرى، هو نحت بثلاثة أبعاد. فالتغيرات دراماتيكية. فهل تمثل أيضاً التناقض (أو الشك) بين عمليّة التمثيل التي نجدها عند أفلاطون وما ناقشت مؤخراً في دراسة لي هي التمثيلات والتناقضات (1997)؟ وليست دينية هنا بل مدنية أظنّ ذلك.

وفي كل حال إنّ المشاكل حول التمثيل واضحة المنحوتات اليونانية في قبرص، مثلاً. قانون هذه المنحوتات أكثر الأحيان، والصدور والخصى قد أعطبت، ولكن ليس بطري عشوائية. فقد جرت، بصورة دقيقة، عمليات تشويه وجدع أنوف وخصاء.

بعد الاستقلال، ومع نظام سياسي جديد مبنيّ على الأكثريّة، تغيّر مركز القوة مجدداً. كان اليونانيون هم الأكثريّة دائم وكانوا بصورة ديموقراطية حتميّة يؤلّفون الحكومة، التي كانت تُنتخ

من الشعب لا على طريقة الأحزاب. أضف إلى ذلك أنّها حكومة أرثوذوكسيّة؛ كان زعيمها الأوّل كاهناً هو مكاريوس، وكان رئيس البلاد يصحبه في المناسبات العامّة كاهن لإظهار الانتماء المسيطر بصورة واضحة.

وكلتا الفئتين في قبرص المعاصرة لها نصها المكتوب من حيث الدين ومن حيث الدنيا، فاليونانيّة في الحال الأولى والعربيّة في الثانية، وهذا يضمن عدم قراءة كل واحدة للثانية. ولكنهما تعرضان إيديولوجيات مختلفة، لا من حيث المظاهر الدينية في المسيحيّة والإسلام وحسب، بل من حيث الأشياء الحيّة كذلك، وهذا واقع جعل الجميع منعزلين بقدر ما كانت الأشياء المقصودة متباعدة. وكان العالم حولهم يقوّي باستمرار هذا التناقض الذي هو دائم الوجود أكثر من مبدأ العرقية أو ما يوحيه الدين، تاركاً فرص التوافق ضعيفة فعّالة.

التطهير العرقي

ما علاقة كل هذا بالتطهير العرقي؟ لقد أصبح التطهير العرقي من ملامح البلقان المعاصر خالقاً رعباً غير معلن، فلا جديد على سطح الأرض، ولا حاجة إلى الوطنية أو إلى الوطن ـ الدولة لدفع هذه العمليّة. فكيف تكوّنت معظم الدول الحديثة؟ إن توسع أوروبا والأوروبيين على امتداد العالم منذ القرن السادس عشر تضمّن تحركاً مستمراً وولادة وتهديماً، وبنوع خاص بالنسبة إلى الشعوب البدائية»، على امتداد الأميركيتين، وفي أوستراليا وأفريقيا الجنوبية

وفي الكاريبي، محوّلاً أهل البلاد إلى «أقليّات عرقيّة». وهي عمليّة تورط فيها الشعب بكل عناصره. فكيف أفرغ الانغلوسكسون بريطانيا من السلتيين، مبعدين إيّاهم إلى الأطراف الشماليّة والغربية؟

وكيف تحرّك اللاتين شمالاً حتى أراضي الحرمان؟ فليس الغزو، إلاّ نادراً، قضية إقامة النخبة، فهو يستتبع أيضاً ظلماً جديداً يلحق بالسكّان الأصليين.

كان التطهير العرقي مؤخراً ملمحاً أساسيّاً من ملامح عملية الاستقلال في شبه القارّة الهندية عام 1947 واستيطان اليهود (الإسرائيليين) في فلسطين العربية، منذ الحرب العالمية الأولى، على الأقل. وهو يشمل، في كلتا الحالتين، مسلمين وأعضاء من ديانة أخرى. وهذا هو ملمح الوضع الحديث في قبرص، وقد وسم تاريخ البلقان منذ أن هزم الأتراك القوى المسيحية السلافية. ومجيء الأتراك لم يأتِ بالمهاجرين المسلمين وحسب، بل أتى كذلك بالمهتدين الكثيرين وإن كان العقاب قاسياً إذا وُجِد هذا الارتداد غير صادق. وكان المسيحيون، حتى ولو مسيطرين عدداً، هم الذين لا يتمتعون بأي امتيازات في ظل الحكم العثماني. ولقاء هذه الفئات قد أدّى إلى توترات طويلة الأمد في المنطقة، وليس مع الزعامات المسيطرة سياسياً ودينياً فقط، ولكن بنوع خاص، مع وصول الدساتير الديموقراطية والإيديولوجيات التي شدّدت على القوى العددية لفريق بالنسبة إلى الفريق الآخر. ولم تكن هذه هي الحال حتى الآن.

ولنأخذ مثال كوسوفو التي هي باستمرار في واجهة الانتباه

المعاصر. وغالبية السكان اليوم تتكلم الألبانيّة، وقرر الصرب أن يتمسكوا بالمقاطعة قبل وبعد ناتو NATO الحديثة، وبعد ذهاب المراقبين الغربيين، وبإقصاء الألبانيين عن المقاطعة، وقد مُنحت هذه المقاطعة حكماً ذاتياً أيام يوغوسلافيا تيتو عندما كان لمختلف الأفرقاء علاقات سلميّة عبر السنين، باستثناء الفترة التي تلت الغزوات الألمانية والإيطاليّة خلال الحرب العالمية الثانية. والتشديد على الوطنية واللغة والدين عاد إلى الواجهة بعد الاعتراف الألماني باستقلال سلوفينيا بعيد سقوط الشيوعية.

وكانت هذه هي الإشارة للمطالبات بعرقية على امتداد المنطقة، مع النتائج المرعبة لاختبار البوسنة، التي لم تستطع أبداً أن تكون نظاماً سياسياً موحداً بهذه المعايير، وتبعت كوسوفو؛ فقد سُحِب نظام الحكم الذاتي بسبب الخوف من المطالبات باستقلال هذه المقاطعة، وعندئذٍ كوّن الكوسوفيون جيش التحرير الخاص بهم. وكانت ردّة فعل الصربيين على الإرهاب المدعوم تهديد السكّان بالطرد.

والمقاطعة حسّاسة لأنّها كانت صربيّة منذ سلالة نمنجيد، التي كانت حدودها ما هو اليوم مونتينغرو وألبانيا وكوسوفو، وكانت منحوتة في القرن الثاني عشر على حساب الإمبراطورية البيزنطية؛ مع أن الكنيسة الصربية غدت ذات رأس محلي، فابن الحاكم قد تُوّج كاثوليكياً، وراح نفوذ روما ينمو في المنطقة، ولا سيما في كرواتيا، وإن كان المؤسس ظل أرثوذوكسياً، واستمرّت الكنيسة الأرثوذوكسية

مهمةً جدّاً في صربيا وكوسوفو والكثير من الأديار التي شيدت هناك قرب نوفي بازار مثلاً. وفي القرن الثالث عشر أصبحت بيك في كوسوفو مركز رئيس الأساقفة. وكان هناك أسباب أخرى للوجود السلافي: الفضة ومناجم كوسوفو الأخرى كانت توفّر معظم الثروة لمملكة الصرب القروسطية.

وهزم الأتراك الامبراطورية الصربية التي كانت تشمل مقدونيا وبعض أجزاء اليونان في كوسوفو في حزيران/ يونيو 1389 في «حقل العصافير»، قرب برشتينا حيث لقي أميرهم لازار حتفه (استشهد). ونتيجة لهذه الهزيمة أصبح المسلمون الأتراك أسياداً على معظم البلقان، مدخلين الإسلام إلى معظم المنطقة، ولا سيما في المدن عن طريق الهجرة والهداية. وكان الأتراك، كما رأينا، غزاةً من آسيا الوسطى تحالفوا مع السلوقيين أسياد الخليفة العباسي في بغداد، ثم احتلوا أناتوليا على حدود الامبراطورية البيزنطيّة. وبالاستفادة من النزاعات الداخلية بين المسيحيين، ركّز الأتراك المسلمون أنفسهم في غاليبولي قبل سقوط القسطنطينية عام 1453 بكثير، وقد دخلوا أوروبا عام 1354.

فأرسلوا فرقاً إلى سراس وانخرطوا في الصراعات الدائرة في البلقان بين الألينيين والأتراك المتنصرنين واليونان والسلافيين. وبعد ذلك شكّلوا قوّة مهمّة في أوروبا الشرقيّة حيث كانت النمسا وهنغاريا وبولونيا ولتوانيا من اللاعبين البارزين. أمّا محاولة الصرب لتأسيس إمبراطوريتهم الخاصة لتحل محل اليزنطيين فقد انتهت إلى لاشيء، إذ

بعد انتصارات معدودة، هُزِم ملوك صربيا والبوسنة مع أحلافهم من الغرب، بما فيهم ربما الألبان على يد السلطان مراد الأوّل الذي كان له خدام مسيحيون. وانتهى تقدم الأتراك بعد 300 سنة بحرب العثمانيين ـ الهابسبورغ 1662 ـ 9، وقد احتفل بها باختراع الهلالية ممثلة هزيمة الحركة الإسلاميّة الكمّاشة. وفي سنة 1688 أُخِذت بلغراد وكانت الفرق النمساوية تحاول طرد الأتراك، فيما كان صرب كوسوفو ينتفضون على حكّامهم. ولكن، مع النداءات إلى جيشهم للحروب الدينية في ألمانيا، اضطر النمساويون للتراجع، آخذين معهم «بالهجرة الكبرى» بطريرك بيك و37,000 عائلة صربية. وأصبحت كوسوفو وهي مركز الإمبراطورية الصربية، هدفاً لهجرة الألبان المسلمين الذين تابعوا العيش في ظل الحكم التركي، عندما كانت صربيا نفسها قد حرّرت. وتلك المنطقة كانت توحّدت مع صربيا كنتيجة لحروب البلقان 1912 ـ 13.

إنّ عدد الناس الذين شملتهم «الهجرة الكبرى» لم يُحسم. ولكن مع استعادة الأتراك لبلغراد، هرب نحو 40,000 إلى هنغاريا. وقد نجا بعض المئات في تلك المدينة من القتل. ويقول أحد المعلّقين: «لقد هِزّمت البلاد، فعلاً، بشعبها وأجرى البربر عمليّات ذبح واستعباد» (مالكولم 1998: 158). واعتقد أحد المراسلين الإنكليز أن المقاطعة لن تستعيد عافيتها. وفي هذه الصراعات كان المظهر الديني هو الأبرز. وروى أحد سكّان برشتينا عن عمه، رئيس الأساقفة الذي كان قد مات، أنه نُبش من الأرض ورُمي في وسط الساحة طعاماً للكلاب وتاجه على رأسه (مالكولم 1998: 157).

وهكذا يشدّدون على دور الدين في الصراع. وبعد انتهاء الحرب حافظ العثمانيون على «عدائهم وشكوكهم تجاه المرؤوسين المسيحيين (مالكولم 1998: 164). ولعشرتين من السنين بعد 1690، قامت، على ما يبدو، موجة من الأسلمة «مستعملة الارتداد كوسيلة تهدئة»، وكذلك رفع الضرائب لإجبار الناس على الارتداد أو النفي. وقد قُتِل الكثيرون من الكهنة في هذه الصراعات.

في سنة 1737 تبع التقدم النمساوي تراجعٌ أدّى إلى الهجرة الثانية التي شملت لاجئين من منطقة برشتينا. وبعد هذا الانسحاب تمَّ تدفق ثابت من الألبان نحو كوسوفو خلال هذه السنوات (مالكولم 1998: 173)، وبعضهم كان من المرتدين. «وليس قبل أواخر القرن التاسع عشر، إن استردت المدينة الرئيسية في كوسوفو عافيتها وعاد لها مستوى السكان كما كانت تتمتع به عام 1690 (مالكولم 1998: 177)، أي حينما كان الدراويش يوسعون نشاطاتهم، ناشرين ومعززين الإسلام.

أصبحت كوسوفو مقاطعة إسلامية واسعة من الامبراطورية العثمانية، وإن كانت بعض العشائر المسيحية مستمرة في الجبال الألبانية. وكانت عرضة لبعض الاستعمار على يد الأتراك وعلى يد الجركسيين الآتين من القوقاز، ولكن في المدن ازداد عدد السكّان المسلمين بفضل الارتدادات الاقتصادية (مالكولم 1998: 107)؛ وهذه الارتدادات كانت تعني تخفيضاً فورياً في قيمة الضرائب. وهكذا صارت البلاد وظلت مسلمة قويّة؛ ففي الواقع، وحتى خلال

الثورات والانتفاضات في بداية القرن التاسع عشر، ظلَّ الألبانيون أوفياء للإمبراطورية العثمانية (مالكولم 1998: 246). وناضل التقليديون في ما بعد ضد الأتراك الشباب، من أجل الحفاظ على الشريعة (القانون الديني) ومن أجل الخط العربي في مواجهة الخط الروماني الغريب.

ومع تأسيس يوغوسلافيا بعد الحرب العالمية الأولى، كان هدف المملكة العربيّة الأساسي هو إعادة التوازن العرقي والديموغرافي في المقاطعة. وقد حدث بعض الاستعمار الصربي، تشجعه بعض الجمعيات الخيرية البريطانية والأميركيّة.

وكان في نيّة الصربيين أن يؤمّنوا منفذاً إلى الأدرياتي، ولكنّ هذا الهدف كانت قد أحبطته المصالح النمساوية، إذ كانت النمسا تصرّ على خلق ألبانيا مستقلة. وأعيد تمركز الجيش لإعادة استعمار «الأراضي المقدّسة»، وغادر الكثيرون من الألبان كوسوفو مع الأتراك إلى تركيّا. ومع ذلك، دُعي الحزب السياسي الممثل المصالح المحليّة الاتحاد الإسلامي للدفاع عن العدالة (مالكولم 1998: 269)، وكان يهدف لا إلى الحفاظ على الشريعة وحدها بل على الوقف ومنزلة البك الإقطاعي وكذلك على اللغة الأم. وكانت عمليّة إعادة التمركز ناجحة بحيث كوّن الصرب والمونتينيغريون 61 بالمئة من السكّان عام 1929.

وفي الحرب العالميّة الثانية حدث العكس. فقد رحّب البانيّو المنطقة بالغزاة الإيطاليين في نيسان/أبريل عام 1939 كسبيل لمقاومة

الصرب، وضمّ الإيطاليون كوسوفو إلى ألبانيا الكبرى، سامحين للسكّان بتعلم لغتهم الخاصّة. فهرب نحو 100,000 صربي شمالاً إلى صربيا التي تابعت انخراطها في صراع هائل ضد قوى المحور. وفي نهاية الحرب عام 1945 كان الوضع معكوساً مرّة أخرى، وحاول الصرب إعادة تركيز وضعهم الديموغرافي. ومع ذلك، أعطى تيتو في العام 1974 المقاطعة حكماً ذاتيًا، إذ كان، عام 1971، 73,7 بالمئة ألبانيين. وشمل الحكم الذاتي إعادة بناء مدارسهم الخاصة. وبُعيد موت تيتو عام 1981، انتفض الألبان مطالبين بالاستقلال، مرغمين الصرب على مغادرة المنطقة وعلى التأسف على منحْ الحكم الذاتي. وكان الصرب عام 1991، 11 بالمئة من مجموع السكّان. ومع ذلك قررت صربيا أن تحتفل بالذكرى الـ 600 لولادة حقل الشحارير. ولقلقها على حدودها غير المحددة، طَمَسَت الحكم الذاتي للمقاطعة مشجعة الكوسوفيين على شن حروب عصابات[1]، وبالتورط بحرب أهليّة يشنها جيش التحرير الكوسوفي الماوي (كانت ألبانيا حليف الصين الماويّة). وكانت هذه الفئة، في بادئ الأمر مصنفة «إرهابية» في حساب الولايات المتحدة، ثم تحوّلت، في ما بعد، إلى حليف. وأصبحت الولايات المتحدة تسعى إلى الاعتراف بالمقاطعة كذات حكم ذاتي، وإن لم يكن هذا من ضمن الأهداف الرئيسية للحرب الأخيرة ويتناقض هذا المشروع

(1) أنا مدين لمقال هيلين دسبك ـ بوبوفيك في الليبراسيون آذار/ مارس 1989، ص 8.

بوضوح مع سياسة الأمم المتحدة نظراً إلى عدم التدخل في القضايا الداخليّة للدول الأعضاء.

واستمرت النزاعات بعد محاولات قوى NATO لإيقاف التطهير العرقي. وغادر الكثيرون من الصرب كوسوفو عندما توافد إليها الألبان؛ وكان سواهم مستائين وقد طُردوا خارجاً. وكانت قافلة بحماية NATO تنقل صربيين من الجبل الأسود (Montenegro) قد تعرضت لاعتداء في بيتش، وكان تبرير السلطات الألبانية أنّ ذلك كان انتقاماً من الصرب لوحشيتهم في الحرب[1]. وهذا شيء مفهوم، ولكنّ هذه الطريقة واحدة بواحدة تدخل في إطار الكره المستمر بين الفئتين لمرحلة طويلة، وليس مغايراً عن الكره بين العشائر الألبانيّة الذي وصفته مارغيت هسلوك في الثلاثينات من القرن العشرين (هسلوك 1954). ولا يزال التنافر بين الألبان المسلمين والصرب الأرثوذوكس مستمراً حتى اليوم. ولم تكن المشكلة القائمة على الحدود مجرد مشكلة خلقها سلوبودان ميلوسيفيتش. وكانت الحجارة يرميها الصرب الغاضبون الذين استاؤوا من القوة التي اكتسبها جيران غاضبون. ولخلق سياسة خارجية علينا أن نشن وحدنا حرباً لتحرير بلاد رجل واحد ـ كما تعتقد الولايات المتحدة بصوت أولبرايت وصوت كلينتون ـ ويمكن للفرد أن يحل المشكلة بقراءة خاطئة لألف سنة من تاريخ البلقان. ويمكن أن يقال الشيء نفسه بالنسبة إلى صدّام حسين وأصوات رامسفيلد وبوش.

---

(1) انظر التقرير في نيويورك تايمز، 29 تشرين الأوّل/أكتوبر 1999.

هناك مشكلتان في التطهير العرقي: الأولى هي التعامل مع العرقية، والثانية هي مع التطهير. فالعرقية وصف طُبّق بطريقة مشوّشة للإشارة إلى مجموعة كبيرة مع شبه في التجانس الثقافي، في وضع ثانوي في أكثر الأحيان. أما التطهير فقضيّة تعزيز انخرطت فيها كل دولة. فقد قام الانكلو ـ سكسون بذلك مع السلتيين، كما قام السلتيون به مع البيكت.

ومفهوم العرقيّة قد عولج باستفاضة في العلوم الاجتماعية، إذ يدور حول مشكلة تحديد الخصائص المميزة لوحدة الشعب موضوع البحث.

فهل كانت ترتكز على اللغة أو الأصل واللغة المشتركين في المعنى الواسع لهذه الكلمة؟ إن كلمة عرقيّة تغطي كل ذلك. أضف إلى ذلك أنها توحي بفروق من نوع أساسي لا يمكن التخلّص منها. وفي الحال الحاضرة يبدو أنها تخفي الدور الخاص للدين في كثير من مثل هذه الأوضاع.

وهناك نتيجة مماثلة توصل إليها في تقريره عن البوسنة المجاورة، سلز، وهو أتى من عائلة صربيّة ـ أميركية. فهو يكتب: «إن كلمة عرقي في التعبير التطهير العرقي ما هي إلاّ كلمة ملطّفة. فالبوسنيون والصرب والكروات والمسلمون يتكلمون كلهم اللغة نفسها» (سلز 1996: 13). وفي ما بعد:

> فهم منقسمون فقط بالمعايير الدينية. فهؤلاء المنظّمون الاضطهاد يحددون هويتهم من خلال رموز دينية واضحة، كإشارة اليد بالأصابع الثلاث وهي تمثل الثالوث المسيحي،

وصور الوجوه المقدّسة من الميثولوجيا الصربية على شارات ملابسهم، والأغاني التي يحفظونها غيباً ويرغمون ضحاياهم على إنشادها، وخاتم الكاهن الذي يقبلونه قبل أعمال الاضطهاد وبعدها، والاحتفالات الدينيّة الرسميّة. (سلز 1996: 15).

والهجومات على المسلمين في البوسنة تأتي، طبعاً، من جانب الكروات الكاثوليك والصرب الأرثوذوكس، وقد كان هدفهم المشترك شق البوسنة وتجزئتها بينهم وإلغاء العنصر الإسلامي. وكانت سياسة تودجمن في «الأوربة» تعني ذلك بالضبط. وهناك هجومات أخرى تقوم في نطاق الصراع بين الغرب الكاثوليكي والشرق الأرثوذوكسي، وغيرهم مرتبطون بالانشقاق الكاثوليكي ـ البروتستانتي؛ ولكنْ، فوق كل شيء، إنّ التناقض المسيحي ـ المسلم هو الذي يؤثر لا في قبرص والبلقان فقط، بل في مجمل الشرق الأدنى وشمالي أفريقيا وأوروبا المتوسطية. ويمكن أن يُرى هذا، في إطار الصراع من أجل الحريّة ضد الهيمنة العثمانيّة الإسلامية، ولا يزال المسلمون يُدعون أتراكاً في البلقان. وفي البوسنة، يعتقد بعض الكروات والصرب أنّ في نية المسلمين تأسيس جمهورية إسلامية وقد سمعوا بعضهم يحددون ذلك كهدف لهم.

إنّ دعوة مقاتلي المجاهدين إلى التجنيد من آسيا تعطي لوناً لهذا الطلب. وجعلت الاختبارات السابقة الأمور أسوأ. وفي الحرب العالمية الثانية كان قد تألف قسمان SS من ألبان كوسوفو، مع أنّ آخرين كانوا يحاربون إلى جانب المتآلفين. وبتهديد أكبر، كان

المسلمون يُخيفون بسبب نسبة الولادة العالية؛ إذ أن النساء الألبانيات كنَّ يُسمين «آلات تفقيس». وأدّت المقاومة الدينية إلى تدمير المساجد بالجملة من جهة، وإلى تدمير الكنائس، من الجهة الأخرى. وكان الخوف متبادلاً. وفي سنة 1987 وقّع 60,000 من الصرب استرحاماً يدين «الإبادة الجماعيّة الفاشيّة» في كوسوفو (سلز 1996: 58). ونشر مطارنة الصرب الأرثوذكس تصريحاً حول الإبادة في كوسوفو، حيث كان الألبان يحاولون خلق دولة عرقيّة صافية. ولم يكن المتطرفون هم وحدهم القلقين؛ فقد أعدّ فريق من رجال الفكر البلغراديين عام 1986 مذكرة تطالب بإعادة تنظيم العلاقات بين كوسوفو وصربيا كي يمنعوا ما أسموه «صلْب» الدولة الصربيّة.

وعلى مثال الكثير من النماذج المسمّاة التطهير العرقي، تتركّز المشكلة على الفارق الديني، وكذلك هي حال الهندوس والمسلمين في الهند، واليهود والعرب في فلسطين، واليهود والمسيحيين في المحرقة الأوروبيّة. وبهذا المعنى تكاد المشكلة أن تكون عرقية، وهي صفة غالباً ما تهدف إلى طمس القضايا الحقيقيّة (ايغلتون 1999). والاضطرابات في ايرلندا الشمالية هي دينية بصورة أساسيّة. وفيما لم يبلغوا نقطة التطهير العرقي، يبقى قابلاً للجدل، مع تقسيم إيرلندا، فصل القوّات المتورطة، وإدارتها، إذا أمكن، بظروف مؤاتية، ومراقبتها بواسطة قوى خارجية، وعدم تركها للمشاركين أنفسهم، كل ذلك قد يؤدي إلى حل لهذا الصراع المستمرّ.

إن فصل القوات المتناحرة في صراع مستمر هو خيار في عدد

من الظروف ولا يمكن أن يدان عالمياً. وحيث يدان هذا التصرف وتقوم محاولات لعكس التطهير، تظهر في أكثر الأحيان مشكلة من كان هناك في الأصل؟

وكذلك كانت الحال في كوسوفو وفي قبرص. وقد يكون من المستحيل أن نعكس نتائج التطهير العرقي، ولا سيما إذا كان من مثال إسرائيل والهند، حتى ولو كان ممكناً الوصول إلى نتيجة من يملك هناك. فكم يقتضي الأمر من الوقت، وكم يقتضي من أكثريّة، لكي يستطيع الباحث أن يقرر مَن مِن الاستراليين الأروميين أو الأميركيين الأصليين هو المخوّل ليكون له تطهير معكوس؟ إذا قام أحدهم بهذه المحاولة في كوسوفو، فهل عليه أن يعود إلى ما كانت عليه في 1929، 1991، 1998 أو إلى ما قبل مجيء المسلمين؟ وتدخل في هذا الموضوع مخارج أخلاقيّة حسّاسة. وهذه الاعتبارات الأخلاقيّة نفسها تطبّق على إحتلال إسرائيل للضفة الغربيّة. وواضح أنّ الخط العكسي يتوقف على قوة الفئات المتناقشة.

وقد عُرِف التطهير العرقي بمعنى أن شعباً طرد شعباً آخر إلى الخارج وامتلك مقاطعة. وإدانة مثل هذه الأعمال تعود إلى إدانة أنفسنا وإدانة ماضينا نفسه وهو الذي لا نتمنى إعادة الاعتبار إليه. أضف إلى ذلك أن النظرة إلى التطهير تختلف اختلافاً كبيراً بالنسبة إلى الفريقين المنخرطين بهذا الموضوع. وما رآه العثمانيون عام 1925 كعودة اليونانيين إلى أرضهم من الأراضي التركية، يرى فيه اليونانيون طرداً من وطنهم الأم على أيدي الغزاة. وقد يكون أنهم وصلوا قبل عدّة قرون من الجانب الآخر من بحر إيجه وكانوا قد

استقروا هناك لزمن طويل حيث أسّسوا حضارة ملحوظة على الساحل الأيوني. ويرى الأتراك أنفسهم قد احتلوا أناتوليا لأكثر من 500 سنة. وليس الإسلام والمسيحية هما رمز هذا الاختلاف العرقي وحسب، بل هما المكوّن الأساسي له. فكلاهما قد شنّ حروباً ليركّز نفسه. كاليونان الذين حاربوا في سبيل الاستقلال عام 1821، والأتراك الذين قاموا بغزوات في الفترة الأخيرة لرد القوى المسيحيّة.

ووجهة نظري الثانية هي التعامل مع المكوّن العرقي الأساسي لهذا التطهير. فالعرق والعرقيّة أصبحا من الكلمات الزاوية التي نرددها في خطاباتنا اليومية. وأشرتُ إلى أن مثل هذه الكلمات غير محددة، في أكثر الأحيان، وتُستعمل بطريقة مشوّشة.

في معظم هذه الحالات التي رجعتُ إليها كانت العناصر العرقية متدنّية؛ ولا سيما منها ما كان لغوياً أو ثقافياً. والفئات الأساسية نفسها متورطة بنزاع مميت في إيرلندا، مثلاً، أو في النزاعات القائمة بين الشعوب التي تتكلم الساميّة. وهناك خيط مشترك (ليس الوحيد ولكنّه مهمّ جدّاً) هو خيط الصراع بين الأديان المختلفة، الأقوى من ذلك الذي يربط الفئات المتنازعة بسبب فروق «وطنية» أو «عنصرية» أو «عرقيّة» الطابع. وقد تكون هذه الفروق غير الدينية متعلقة بحالات أخرى؛ فقد كانت هي اللغة في بلجيكا (بعد الانشقاق الديني مع الهولنديين).

وهناك خط ثانٍ للتفكير، ليس ماركسياً فقط، هو خط صراعات

«الطبقات» و«الظلم». ولكنّ الصراع لم يكن لا في يوغوسلافيا ولا في قبرص صراعاً طبقياً، وإن كانت عناصر التطبّق منخرطة في سيطرة فريق دون آخر. ففي قبرص، كان الأتراك يوفرون الهيئة الإدارية، حتى بعد السيطرة البريطانية عام 1878. وفي البلقان كان المسلمون يسيطرون على المدن ويؤلفون طبقة التجّار. ولكنّ الانقسام، في كلتا المنطقتين، كان يجري ضمن خطوط دينية. وفي جنوبي أوروبا وشرقيها كان موضوع الانقسام تمدد الإسلام في القارة نحو الغرب، بواسطة العرب في الجنوب وبواسطة الأتراك، وهم رأس الحربة، في الشرق؛ ومع ذلك طُرد الأولون من إسبانيا وصقلّية ومالطا على يد الـ reconquista في القرن الخامس عشر، وهي بحد ذاتها عملية تطهير (بلغت ذروتها بإبعاد اليهود والمسلمين). وكان الناس يرتدّون من دين إلى دين آخر لأسباب إقتصادية أو سياسيّة، كما رأينا في كوسوفو. فالارتداد ملمح من ملامح كل الديانات العالمية (المكتوبة). وحدثت ارتدادات من هذا النوع في الهند الهندوسيّة إلى الإسلام والمسيحيّة ومؤخراً إلى البوذية شاملة، في أكثر الأحيان، الطبقات المنغلقة الأدنى. ولكن إذا حدث الارتداد لم تعد الديانة تعبيراً عن طبقة، بل أصبحت إيديولوجيتها ونظرتها إلى العالم وتقاليدها ومعتقداتها من العوامل الشخصية التلقائية وقد توفّر بدورها دعماً لما يُسمّى عادةً، الهويّة العرقية.

إنّ الانتماء الديني، رغم إمكانيّة الارتداد، هو أساسيّ أكثر من الوطنية. وبانتقالهم إلى أميركا، أصبح الألمان والإيطاليون والبريطانيون مواطنين من الولايات المتحدة وفقدوا جنسيتهم؛ وحتى

الأصل هو ذو أهميّة هامشية في معظم الأحوال (باستثناء الإيرلنديين ربما). ولكنْ، ظل اليهود يهوداً والكاثوليك كاثوليكاً والمسلمون مسلمين. ولم تُقنع قرون من الاضطهاد في أوروبا اليهود بإنكار معتقدهم. ومن فعلوا ذلك اعتبروا مارقين كامنين. والموضوعات الأسطورية عن القتل الطقسي المتعمّد عند اليهود، وعن الوحشية عند المسيحيين تدل على أنّ الواحد منهم يتعاطى مع صراعات ناتجة عن مستوى من الحقيقة أقوى من الوطنيّة، حيث لا مجال للاستسلام ولا وجود لمساجين الحرب.

إنّ سلالة سكوت التي هاجرت من إيرلندا إلى سكوتلندا في الغزوات الدالرياديكية من العصور المظلمة عادت في ما بعد إلى شمالي إيرلندا. ولكنّ هويتهم العرقيّة تختلف عن سواهم من الإيرلنديين الجنوبيين في الحقول الدينيّة؛ لأنهم بروتستانت والآخرين كاثوليك. وهذا النوع من الانقسام الديني المذهبي حدث على امتداد أوروبا مع الهوغونوتيين والكلفينيين واللوتريين؛ كما حدث في الإسلام مع السنّة والشيعة، وفي الهند مع البوذيين والهندوس.

واستقلاليّة الدين الجارفة تظهر بصورة مصغرة في فن العمارة على امتداد المتوسط. فقد أقصى الأسلوب الموريشي التمثيل الصُوري على أرضية لاهوتيّة، وركّز على الأشكال الهندسية والأشكال المجرّدة. وانتشر هذا النوع من فن العمارة من الشرق الأدنى، مع مسجد لطف الله الرائع في المدينة الفارسية أصفهان، إلى قصر الحمراء الخارق في غرناطة، إلى تاج محل في الهند، وفي النهاية لم يظهر شيء من التمثيل والتصوير إلا في الفن الفارسي

المدني. وهذا العالم من الأشكال المبعثرة من النوع التجريدي ليس تعبيراً عن العرقية أو السياسة أو الاقتصاد إلاّ بالمعنى المحدود. فما هي إلاّ إظهار وحصيلة أسلوب لا أيقوني كانت له ملامح اجتماعية مهمّة ونتائج ذات دلالة.

ويشدّد دانيال في كتابه على العلاقات الأوروبيّة ـ العربيّة خلال العصور الوسطى (1975): فقد كان هناك، بطرق مختلفة، كميّة كبيرة من العامّة بين الطرفين. ولكنهما كانا منقسمين من حيث الدين، واستتبعت هذه المبادئ الدينية خلافات في السياسة والقرابة والعائلة وفي سواها من الحقول. وهذا ما رجع إليه المؤرّخ غيشار عندما كتب عن «التركيبات الغربية» و«التركيبات الشرقية» في الأندلس قبل عام 1472، وهو العام الذي شهد نهاية مملكة غرناطة. وعلى نحو نموذجي ولا سيما في ظل حكم الجنرال الفاشي فرنكو، حطّ نتائج المؤرخين الإسبان من قيمة المساهمة الإسلامية في الحياة الإيبيريّة. وكان ينظر إلى الإنجازات الإسبانيّة على أنها إنجازات مسيحيّة أوروبيّة. وفي الواقع، ومنذ آخر القرن الثامن، وفّرت إسبانيا جسراً بين الشرق والغرب، أو بصورة أدقّ بين الجنوب والشمال أو بين الإسلام والمسيحية، مع تأثيرات كبيرة في أوروبا خلال العصور الوسطى، وهذا ما أدى إلى عصر الانبعاث الذي ساهمت فيه هذه الاحتكاكات.

كان بين الأوروبيين والعرب اتصالات بارزة، ولكن عندما تعاملوا كمسيحيين ومسلمين استفاقت المشاكل. وهكذا كان الشعراء

من كلا الجانبين منسيين. فنحن نسمع عن قتل عرب ضليعين من العلوم الدينية ولا نسمع عن علماء دنيويين أو عن مآثرهم (دانيال 1975: 105). وكان في العالم الدنيوي بعض الحواجز بين الجانبين. خذ مثلاً شعر الحب عند التروبادوريين (الشعراء الجوّالين) الذي يدّعيه الأوروبيون، في أكثر الأحيان، كأنه لهم. ويوازن دانيال بين شعر بروفنسال اللطيف والملاطفة البسيطة عند ملوك الطوائف، وهم ملوك العرب الثانويون في القرن الحادي عشر. فهو يكتب:

> بصورة عامّة، يبدو غير قابل للإنكار أن الشعر العربي اللطيف، على ابتذاله أحياناً، أوسع من حيث الموضوع والمعالجة من شعر التروبادوريين. وإن لم يكن لهؤلاء التروبادوريين من مركز خاص في تاريخ الأدب الأوروبي، فإنّهم يُعتبرون فرعاً متدهوراً من شعراء الغزل في اسبانيا... ومع ذلك، إذا كانت المفاهيم الأوروبيّة لشعر الحب نابعة من أشعار الغزل الثانوية عند الطوائف (التي ظهرت عند انهيار الخليفة عام 1031)، وكل التقليد الرومنسي في الأدب الأوروبي يدين بنسبة متفاوتة لإسبانيا القرن الحادي عشر. ودار جدل حول ظهور أفكار أفلاطونية في بروفنس في تلك المرحلة، ويُظن انها واردة من ابن حزم (دانيال 1975: 105 ـ 6).

ويرى نلّي، وهو مؤرخ فرنسي للتروبادوريين (الشعراء الجوّالين) أن الشعر الرومنسي، بلازمته المنبثقة من أعمال جنسية حميمة، وبخضوع الرجل للمرأة لا يعود إلى العرب وحدهم، بل إلى البيزنطيين ومصادر أخرى كذلك. ويعلق دانيال: «كل احتمالات نلّي

تشير إلى غموض مصادر الشعر الأوروبي الرومنسي أو تعددها (دانيال 1975: 106 ـ 7).

وبكل تأكيد، كانت إسبانيا المغربية ذات دلالة كما يشير إلى ذلك ذكر ابن حزم. فقد كتب المؤلف طوق الحمامة وهو قصيدة عن فن الحب، ولكنّ هذا العمل المؤلَّف في إسبانيا، وهو إذاً أوروبي بالمعنى الجغرافي، رسم له ولسواه مؤرخون من الشمال حدوداً عند البيرينه تُقصي تأثيرات الممالك العربية عن الاعتبار، حاصرة التطورات شمالي هذا الخط. ويوضح دانيال الأمر ويقول في بيانه، من وجهة نظر الأدب، إنّ هذه الحدود خطأ. فما هو أوروبي قد أصبح معروفاً بأنه مسيحي الأصل.

وقد عاشت معاً فئات دينية مختلفة في منطقة المتوسط لمراحل طويلة، وفيما كان بينها الكثير من التعامل، كان كذلك إمكانية التنافر إن لم نقل النزاع المفتوح. وكان هناك تغيّر بين الرفض والقبول. وقد أخذ الأوّل شكل المذابح التي كانت الملمح الدائم من ملامح المشهد الأوروبي. ولكنْ، في الوقت نفسه، كان اليهود، مثلاً، يلعبون دوراً بارزاً كتجّار وأصحاب محال تجارية ومصرفيين. وكان استيعاب الثقافة الدينية المسيطرة يعني إمكانيّة الارتداد أو إهمال الانتماء الديني السابق، ولكنّ هذا الإنكار لم يكن يساعد دائماً إذ أن الخوف من العودة إلى الإيمان السابق كان دائماً حاضراً، كما حدث لمسيحيين سابقين في إسبانيا المغربية أول يهود مرتدّين في سائر أوروبا.

ويكتب دانيال: «كان بين العالم المسيحي والإسلام ضغينة في أكثر الأحيان، ولكنْ، لم يكن هناك حقد أعظم من ذاك الذي كان يكنه أولئك المسيحيون الداعمون حركة الشهداء في قرطبة في القرن التاسع» (دانيال 1975: 23). ونشد هؤلاء الشهداء هلاكهم عندما ضلوا الطريق وأعلنوا عن إيمانهم وعن إصرارهم على أن الإسلام خطأ وشر. وبالنسبة إلى هؤلاء الرجال والنساء الذين يصفهم دانيال بالمتعصّبين، لم يكن هناك من تسوية ولا تفاهم مع عقيدة أخرى. وكانوا يمثلون، في مسيحية القرون الوسطى، تياراً أدّى بإسبانيا إلى طرد الموريسكو ثم اليهود، كما أدّى بها إلى إقامة محاكم التفتيش. «لا يمكن المسيحية أن تعيش جنباً إلى جنب مع ديانة أخرى» (دانيال 1975: 48)، هكذا كانوا يقولون. وعلى مثال ما حدث في نيقوسيا، أقامت قرطبة كنيسة في داخل مسجد.

وفي الغرب، أدّى هذا التناقض بين المسيحية والإسلام إلى الحطّ من قيمة مساهمات العرب والثقافة الإسلامية في الإنجازات الأوروبيّة. ولكن كان هناك بعض الشكر والعرفان عندما اعترف العلم الأوروبي أن عصر الانبعاث مدين للعرب بما قاموا به من ترجمات من مصادرها الكلاسيكية، ولا يزال الغموض يلف بعض النقاط، كدين مدارس الطب في سالرنو ومونبلييه للمصادر العربية.

منذ القرن الثاني عشر وصاعداً تمَّت مشاركة في بعض التطورات التقنية؛ مثل طاحون الهواء وبوصلة البحار والمنجنيق والمدافع والبارود والساعة الآلية. وتاريخ تطوير هذه الأشياء ليس أكيداً، ولكنْ، على الأقل، كان هنالك

تبادل في الخبرات بحيث يمكن أن يعتبر كل طرف دائناً ومديناً في الوقت نفسه. ولم تسر أوروبا إلى الأمام إلاّ في ما بعد. (دانيال 1975: 309).

وغالباً ما ينظر الأوروبيون إلى مثل هذه التطورات وكأنّها من إنتاجهم، كما حدث في قضية الحب.

والحضارة الأوروبيّة غالباً ما تُعَدّ مسيحية في الأساس في رأي المؤرخين وعلماء الاجتماع، بالرغم من مساهمات المسلمين واليهود في ماضي هذه الجماعات وحاضرها ضمن حدودها (غابريلي 1983).

إن الصراع بين المسيحيين والمسلمين (عرب ومغاربة) أصبح قضية إبادة إذ أنّ هؤلاء الآخرين قد طُردوا من إسبانيا وإيطاليا. ويستنتج دانيال: «رأينا كيف أن الهويّة الأخلاقية في أوروبا استمرّت بتحديدها الأرثوذوكسي الشرس الذي لم يشأ أن يفعل شيئاً من الإنحراف في حقل الدين، وكيف أنّ الدين نفسه أصبح هو التعبير عن هذا المعنى للهويّة» (دانيال 1975: 303). ومن المريب أن يُنظر إلى الدين كتعبير عن الهوية؛ وهذا ما يبدو لي أنه ينم عن صوفية اجتماعية. فالدين نفسه، على الأرجح، عامل تفرقة في تحديد الهويّة. وهذه هي حال صربيا أيضاً. وعن هذه البلاد يكتب مالكولم: «عندما بدأت مفاهيم الوطنية تنتشر في القرن التاسع عشر، قدّم أعضاء هذه الكنيسة مفهوماً جاهزاً من الفئة الصربيّة» (مالكولم 1998: 12). وما هو ملاحظ في مجمل الاتحاد السوفياتي السابق هو إحياء الانتماء الديني، في القوقاز في الشرق، وفي روسيا نفسها،

بعد خمسين سنة من الشيوعيّة التي حاولت كبح مثل هذه المعتقدات. فليست الديانة تعبيراً ولا مقبضاً بقدر ما هي مكوّن أساسي لمثل هذه الهويّة. ففي تيمور الشرقية هي **الكنيسة الكاثوليكية** في أرض مسلمة وقد أعطتهم ما هم عليه، كما نراهم كل يوم مع صور قصر المطران وبيوت مهدّمة وأناس يرسمون إشارة الصليب أمام تمثال السيّدة العذراء، وهو أمر بغيض بالنسبة إلى كل مسلم يرفض مبدأ الأيقونات.

ولِمَ يكون الدين عاملاً فعّالاً وراء هذه الصراعات؟ وإعطاؤه هذه الأهمية الكبيرة يناقض السير باتجاه إيديولوجيات مدنيّة يعيش الغرب بظلها اليوم، وهي التي ألهمت أتاتورك في تركيا ونهرو في الهند. وعلى ذكر مثل هذه البلدان نذكّر أنفسنا باستمرار العامل الديني؛ فتركيا تعيش اليوم في ظل حكومة مسلمة، وكذلك الأمر مع الهند بحكومتها الهندوسيّة.

ويُظهر هذا الوضع فرقاً أساسياً مع العوامل اللغويّة والعنصرية؛ فالعوامل الدينيّة يمكن أن تُلغى لا بالتطهير والإبعاد فقط، بل بالارتداد أيضاً الذي يترك الملامح الأساسيّة حيث هي، ولكنها تنقل الإيديولوجيا وكذلك المؤسسات. فهل تنادي هذه الإمكانية بإجراءات دفاعيّة أكبر من جانب اللاعبين، وردّة فعل أكثر أصوليّة؟

إن الجذور الدينية وإن لم تكن تُعدّ أساسية بطريقة الوطنية نفسها، وإن كانت عرضة للارتداد واللامبالاة، هي مع ذلك من النوع الثابت طويلاً. وإلى حد ما، لم تصل المجموعة اليهودية الأميركية

يوماً لأن تصبح أميركية بصورة كاملة، إذا شئنا بذلك أن تكون أميركية وحسب، لأنها تدعم دعماً قوياً دولة أخرى تحدد نفسها بأنها دولة اليهود، عنينا بذلك دولة إسرائيل. والمجموعة نفسها وفّرت لهذه الدولة لا الأموال الهائلة وحسب، بل الكثير من المهاجرين كذلك، وكان من نتيجة ذلك أنه أدّى إلى تغييرات في الممارسة وفي قانون الجنسية (السماح بجنسيّة مزدوجة) وأثّرت تأثيراً كبيراً في سياسة أميركا الخارجية. وهذا الوضع قد يقدّم نموذجاً في العمل السياسي للمجموعات الإسلامية في أوروبا، أكثر من طريقة الفئات الوطنية من فرنسيين وبريطانيين وألمان وسواهم من المهاجرين الذين اندمجوا في الولايات المتحدة. فالملاءمة الدينية فذة.

وعلى المستوى الإيديولوجي يتسرّب الدين ويفرّق. والإيمان بإله واحد يقصي الكثيرين. وفي بعض الديانات ولا سيما الشرقية منها، تربط هذه الاعتقادات الإنسان بخالق عالمه، ثم بمنابع لذته وآلامه. وأداة الربط هذه بالرب الخالق تربط الإنسان بخلق العالم والجنس البشري، وبحاضر وجودنا وبالمستقبل بعد الموت. وأساليب عبادة الألوهة (كرسم إشارة الصليب ولبس القبعات وموقع اليدين ووضع الجسم بشكل عام) تقترب من التمثيل، وتقسم المجموعات بطريقة راديكالية (نحن نعرف الصراط المستقيم وهم لا يعرفون) وأولئك الذين يُجلبون إلى الواجهة في أوقات التهديد. وعبر هذا الانقسام هدّد القبارصة اليونان الأتراك مع توقّع الوحدة مع اليونان، وردّ الأتراك بقوى من الجزء الرئيسي من البلاد. وهدّد ألبان كوسوفو الصرب الأرثوذوكس بالسيطرة على أماكنهم المقدسة، لا

حقل الشحارير وحسب بل الأديار الأرثوذوكسية القديمة المبنيّة في المنطقة كذلك؛ وردّ الصرب بمحاولتهم طرد لا جيش التحرير وحده بل مجمل السكّان كذلك. وليس فقط على الصعيد اللاهوتي، بل يقسّم الدين في حقل العبادة وفي حقل الحياة اليومية كذلك بطريقة تؤدي إلى إظهار الخصوم كشياطين. ويُذكّر الغرب بذلك من خلال العلاقات بين البروتستانت والكاثوليك الناتجة عن محاولة كل فريق إلغاء الفريق الآخر؛ وهو صراع دامٍ لا يزال مستمراً في إيرلندا الشمالية؛ وحتى في لندن يُحتفل بالوَضع سنوياً في احتفالات غي فوكس بالأسهم الناريّة، وهي تذكير للخصوم باليوم الذي أحرقوا فيه بالمحرقة.

الدين والعلوم السياسيّة

إن معظم المناقشات التي دارت حول الجنسية والوطنية في أعمال جلنر (1983) مثلاً، وأعمال هوبسبوم (1990) سعت إلى البحث عن العوامل الثقافية في تأسيسها ونهضتها. وكانوا على حق عندما رأوا عولمة في مبدأ الدولة ـ الوطن، وهي الوحدات التي تقسم العالم اليوم، كعصبة الأمم، مثلاً، أو الأمم المتحدة مؤخراً، كظاهرة حديثة، معززة من القمّة. ولكنّ الأسس التي تنطلق منها هذه الوحدات تبدو متعددة وليست موحّدة على الإطلاق. فقد ترتبط بلغة أو بمنطقة، ولكنْ، هناك بُعد مهم جدّاً قد أُهمِل في حركة التنوير الأخيرة للمفكرين الغربيين التي عززت العولمة والتشكيك، وهذا البُعد هو العامل الإيديولوجي المرتبط بالعقائد الدينية.

لم تكن حركة التنوير وحدها هي التي غيّرت الأشياء. فقد كان هنالك أيضاً أفكار حول دور الدين في الحداثة.

في العصر الفكتوري رأى السير جيمس فريزر، مؤلف الغصن الذهبي، أنّ السحر أفسح المجال أمام الدين ثم أمام العلم. وكان التطوّر بكامله مرقّداً كطبقة جيولوجيّة كانت مبادئ التبدّل مركزة عليها. ولم يلتفت الإنسان الحديث إلى الدين إلاّ التفاتاً هامشياً. وكان هذا صحيحاً في قواعد الإجتماعي إيريك هوبسباوم، واللاأدري إرنست جلنر والحداثي أنطوني غدنز. ولكنّ هذا ليس صحيحاً إلاّ عند المفكرين. وبالطبع، إنّ جمهور الكنيسة في أوروبا قد سقط، ولكنّ الكثيرين مرتبطون اليوم بزمر أرثوذوكسيّة قليلة. وفي بعض البلدان مثل بولونيا نرى نفوذ الدين في أوجِهِ، فيما نراه في سواها ملمحاً شاحباً منتظراً أن يبرز عند الأزمات، عندما تُهدَّد، مثلاً، الحضارة المسيحية أو الحضارة اليهودية، أو أسلوب المسلمين في العيش. وقد نُهمل الدين أو نضعه جانباً، ولكننا لا نتخلّى عن الصفة الدينيّة بقطع النظر عن القيم الموحّدة والاحتفالات.

ومن الملاحظ أنّه في الخرائط في آخر كتاب هوبسباوم الرائع أمم ووطنية منذ 1780 (1990) يشمل ذلك جنسيات الشعوب ولغاتها وانقساماتها السياسية ويغفل أديانها. ويشير جلنر «إلى أنه بين الثقافات ما هو مرتبط بإيمان قوي وهو الذي يبدو أنه يلعب دور المبلور في الاستياء» (1983 : 74). وهذه الملاحظة تبدو لي نموذجيّة في موضوع النظر إلى الدين متوقفاً على عوامل أعمق (هي

الاستياء هنا). وأريد أن أبرهن أنَّ الدين عنصر أساسي في الهويّات ضمن هذا الإطار.

وبطريقة أكثر تعقيداً، يُطبق التوضيح نفسه على تحليل هاليداي في السياسة في الشرق الأدنى (1995)، حيث يبدأ بالتمييز بين الإسلام الديني والإسلام الدنيوي، ويمضي في وضع الناحية الدينيّة جانباً. فيكتب أن «الإسلام نظام إجتماعي سياسي» وأنه «دين يشمل بعض المبادئ الواضحة» التي توجد كنظام معتقد يتضمن الروحانيات وقضايا الأخلاق والمصير والمعنى. هذه قضية المؤمنين واللاهوتيين ولا علاقة لها بما سيأتي - أي التحليل السياسي (1995 : 2).

وللأسباب التي أوجزتُها يكون هذا العزل غير ممكن وغير مرغوب فيه. فأنا أرفض كل الرفض تقسيماً يبدو لي بوضوح أنه مُنكر في مقدمة كتاب هاليداي إلى «الأصدقاء والديموقراطيين الإيرانيين، أخصام الدكتاتورية الدينيّة». وهذا التفكير وراء قاعدة وضع الدين جانباً هو ما لا نستطيع فهمه فيما يفهمه الآخرون.

ونتيجةً لذلك نحط من قيمة المعتقدات، وتصبح الأيقونات المتزاملة مجرّد أشياء فنيّة أو «ثقافة ماديّة» لا مكوّنات الإيمان الأساسيّة. وإنّ مثل هذه الأضرار هي بالنسبة إلى المفكرين الغربيّين هي إرث حركة التنوير والعولمة اللاحقة.

ولا تزال حجتي اليوم هي أنّ «التطهير العرقي» الذي هو في أساس خلق بعض الأمم كانت تحركهُ، في أكثر الأحيان، العوامل الدينيّة. وإنّ مثل هذه المؤثرات لا تنحصر بالمظاهر اللاهوتية

وحسب، بل تتسرّب إلى الطريقة التي نعرض بها الماديّ ومن ثم غير المادي والروحاني. ويمكن أن تختزل هذه العوامل، كما هي الحال عندما توفّر الرأسمال الأهداف المتيحة للاختيار، كما في الولايات المتحدة، أو كما كانت الحال مع الشيوعية في أوروبا الغربيّة السابقة. وفي البلدان الاشتراكيّة نفسها، كما حدث في تركيّا والهند، رأينا العوامل الدينية تنبعث ثانية بأساليب دراماتيكية، وفيما تبقى الخلافات أقلّ وطأةً في البلدان الماديّة المستهلكة كالولايات المتحدة، نرى القيم الدينية ذات معنى في تلك البلاد وتتخذ أشكالاً تكون حيناً عنيفة وأحياناً هادئة. ومع ذلك، لا تزال مركزية في العالم الحديث، ولكنّ تقدير العوامل الدينية كثيراً ما أهمل من قِبَل المؤرخين الأوروبيين وعلماء الاجتماع وعلماء السياسة الذين نشأوا في تقاليد حركة التنوير الشكوكيّة المدنية. وإنّ المشاكل السياسيّة في البلقان اليوم وفي إيرلندا وتيمور وأندونيسيا والهند ومصر ونيجيريا يجب أن تؤدّي إلى تقييم راديكالي جديد لوجهات النظر هذه.

الفصل الثالث

الإسلام والإرهاب

ارتبط في أيامنا هذه الإرهاب بالإسلام، وأن طبيعة الإسلام السياسية الدينية في حكمه هي، كما رأينا، اتحاد بين السيف والهلال، وذلك يختلف عن الاتحاد بين الصليب والبارودة. ولكنّ ماضينا، بالطبع، انتثر مع أولئك الذين لجأوا إلى القوة غير المشرّعة وإلى طرائق ملتوية، كجماعة الروبن هود وقطاع الطرق والثائرين البدائيين. هؤلاء كانوا فعلاً أبطالنا، وإن كانوا الآن يعتبرون «إرهابيين»، وهو تعبير، أطلق، في بادئ الأمر على اليعقوبيين أثناء الثورة الفرنسية. وبرزت الكلمة، تكراراً، في الصراعات الدائرة بين الفئات المسيحيّة والإسلامية التي ناقشتُها في الفصل السابق؛ وما هو إرهاب في هذا الجانب يعتبر نضالاً في سبيل الحرية في الجانب الآخر. وكلاهما يصبح شرعياً إذا تسلّم السلطة. ولكنّ الكلمة تُستعمل في مواضع أخرى عن الذين يقاومون تسلط الدولة وهيمنتها وادعاءها احتكار القوة. ويُمنع أي فريق آخر من استعمال أي وسيلة أخرى لتثبيت ذاته، ولا سيما إذا كانت الدولة لا تسمح بالمعارضة. وكان هذا صحيحاً بالنسبة إلى كل الأنظمة الفاشستيّة، وغيرها من

الأنظمة التوتاليتارية كالاتحاد السوفياتي، وإن كان المعترضون في هذا الأخير يسعون إلى هويتهم «كمناهضي الثورة». والحال، الأبرز ربما، كانت في الثلاثينات من القرن العشرين في فلسطين، حيث كان اليهود يقاتلون سلطات الاحتلال حول الحد من الهجرة، ويعارضون العرب، في نفس الوقت، لأن هؤلاء يعتبرون الهجرة، ولو محدودة، تهديداً.

كانت النتيجة، في النهاية، أن الإرهابيين اليهود بمساعدة قويّة من الخارج، ولا سيما من الولايات المتحدة الأميركية، هزموا العرب وأسّسوا دولة إسرائيل عام 1948. وأصبح الإرهابيون عندئذٍ الحكومة الشرعية. أمّا الإرهابيّون الجدد فقد كانوا المسلمين الذين فقدوا السيطرة على البلاد.

كانت المعضلة واضحة، بنوع خاص، في الصراع المعاصر بين الهند وباكستان على كشمير. فهذه البلاد مسلمة والأكثرية فيها تعارض الهند، وقد تؤثر الاستقلال. وهؤلاء المقاتلون من أجل الحريّة يعتبرون إرهابيين في رأي الهند والولايات المتحدة، ولكن الوضع بالنسبة إلى باكستان أكثر تعقيداً. ودعي الباكستانيون إلى إدانة طالبان الأفغان كإرهابيين بواسطة الولايات المتحدة وهي التي سبق لها أن دعمت هؤلاء كمقاتلين في سبيل الحريّة عندما كانوا يقاومون الاحتلال السوفياتي. وتحارب الآن مجموعات مشابهة ضد الهند بدعم باكستاني. وهكذا يضطر زعيم باكستان لإدانة وسائلها بالإرهاب ليحظى بدعم عالمي، ولا سيما من أميركا، في حين يوافق

على أهدافها، ولكن، ما هي الوسائل الممكن اختيارها لمواجهة سلطة الدولة المسلّحة؟

هناك ترجمة مختلفة لهذه العمليّة تحدث في أقاليم مستعمرة في الصراع من أجل الاستقلال. وبعض زعماء هذه الدول قد أمضوا وقتاً في السجن، وهم إن لم يُعتبروا إرهابيين فقد اعتبروا، بلا شك، أنهم ضالعون بنشاط سياسي غير قانوني أو غير شرعي شمل العنف في يوم من الأيام. ويصحُّ هذا لا في أرغن لومي في فلسطين وهي منظمة إرهابية سرية من زعمائها بيغن الذي أصبح رئيساً للوزراء في ما بعد، وحسب، ولكنه يصح أيضاً في قبرص، حيث كان المطران مكاريوس يُعتبر على علاقة بالمقاتلين اليونانيين المحليين الذين كانوا يناضلون من أجل الوحدة مع اليونان، ويلتزمون، في الوقت نفسه، قتل الجنود البريطانيين. وأصبح، في ما بعد، رئيساً للوزراء. وكذلك الأمر مع كثيرين من زعماء الـ ANC في أفريقيا الجنوبية، وبعضهم، مثل مانديلا، قضوا سنوات طويلة في السجن لأنهم تعاونوا مع قوى مسلّحة غير قانونيّة.

وهذا ما حدث في زمبابواي وربما في كينيا مع ارتباطات كنياتا بالماو ماو. وبما أنّ هذه الحركات الوطنية كانت تواجه سلطة استعمارية (قوى الشريعة والنظام) تقصيهم عنها، كان الإرهاب وحرب العصابات السبيل الوحيد لإسماع صوتهم. وكان هناك سبيل ثالث هو اللجوء إلى العصيان المدني بشكل مكثف، وهي سياسة اتبعت بنجاح في بعض الأوضاع الاستعمارية. وهذا البرنامج كان

يطبقه بوضوح المهاتما غاندي بمبدأه اللاعنف الملخص بانقطاعه عن الطعام احتجاجاً على الحكم الإنكليزي. ولكنّ مثل هذه الأساليب تبين أنها لم تكن خياراً لمثل هذه الحركات التي تواجه قوة الدولة. لذلك شعروا أنهم بحاجة إلى اللجوء إلى القوة اللاشرعية، بما فيها الإرهاب.

واستناداً إلى المحامين المتخصصين بقوانين الحرب، إن ما يميّز المقاتل غير الشرعي بما في ذلك المناصر ورجل العصابات والإرهابي هو أنهم يستثمرون حاصل السرقات ويتنكرون لإنذارات الخصم بأنهم في رسالة حرب[1]. ولكن الجماعات الثائرة هي في وضع لا يكاد يسمح لها بإعطاء الخصم إنذارات بغزواتها.

هل تقع الضربة الاستباقية ضمن فئة استعمال القوة غير الشرعية؟ في عام 1981 قامت إسرائيل بضربة وقائية على مصنع عراقي بناه الفرنسيون وادعت أنه لصنع المواد النوويّة. وفي عام 1998 أزالت الولايات المتحدة مصنعاً في السودان قالت إنه يصنع مواد الأسلحة النووية، وقام شك حول ذلك. فما هو موقف القانون الدولي؟ ماذا عن الضربة الاستباقية على اليابان عام 1942، وماذا عن الغزو الألماني لدول مختلفة في الثلاثينات من القرن العشرين؟ في جميع هذه الأحوال، كانت السرقة والمفاجأة متورطتين.

هناك عامل يجب أن يلفت انتباه الجهة المغزوة وإمكانيتها

---

(1) ج.ا. بوش، العودة إلى القواعد: قانون الحرب والمقاتل غير القانوني بعد 11 أيلول/ سبتمبر. أفكار، 9 (2002)، 50 ـ 6.

لتكون تهديداً. ربما شكلت السودان في ذلك الوقت تهديداً لأنها كانت تؤوي بن لادن الذي كان يعمل على ضرب المنشآت الأميركية. ومن الصعب أن يُرى الفرق بين هذا وبين إيواء الولايات المتحدة لمموّلي IRA وسواهم. ويكاد هذا يعطي بريطانيا الحق في ضرب أهداف في الولايات المتحدة. ألم يكن صدّام مخوّلاً، من وجهة نظر عربيّة، ليرى في إسرائيل تهديداً للأراضي العربيّة، في الضفّة الغربية والقدس وفي إسرائيل نفسها؟ أكان مسموحاً له، إذاً، أن يزيل وسائل إسرائيل للتدمير الشامل، كمصانع النووي؟

وبوصف الخصوم إرهابيين، ليس هناك من مجال للنظر في برنامجهم السياسي أو الديني. فهم الأعداء الذين يلجأون إلى العنف من أجل العنف. هم يقتلون شعبنا ويدمرون ممتلكاتنا. ولكنّ البرنامج الإيديولوجي، رغم ذلك، حاضر في أكثر الأحيان. وإنّ الكاثوليك IRA لا يقتلون من أجل القتل؛ فهم يسعون إلى طرد البريطانيين وإنشاء ايرلندا المتحدة. ولكنّ وجود أعداد كبيرة من البروتستانت في الشمال قد منعهم، لسوء حظهم، من تحقيق هذا الهدف. وكذلك الحركات الإسلامية مثل القاعدة تسعى إلى التخفيف من سيطرة الولايات المتحدة وقوى أوروبيّة أخرى، وتأثيرها، بنوع خاص، في قضايا الشرق الأدنى، وإجبارها على سحب قواتها من المنطقة (وبنوع خاص من الأراضي المقدّسة) والسماح بإقامة دولة فلسطينية. فهم، في الواقع، يريدون خلق دول على امتداد المنطقة يكون نظامها حسب الشريعة الإسلامية، وربما تجمعها وحدة كبرى، وهي أفضل طريقة للرد على من يعتبرونهم أنهم ظلموهم.

ولا يقولون ظلمهم وحسب، بل فرض ثقافتهم عليهم، ومن هنا تحدّيهم لمظاهر «الحداثة». فتجارة السائح، مثلاً، قد أفادت بلا شك الكثير من البلدان إقتصادياً. وتدفّق الشباب من الغرب برحلات رخيصة إلى المناخات المشمسة، حيث تمتعوا بشرابهم، وغذائهم، ورقصوا، وتسبحوا، وقامروا وراحوا يعبثون.

كيف تبدو هذه التصرّفات لكثير من المسلمين الذين يرون هذه الزوائد الغريبة على أرضهم، وهي تتعارض، في مجملها، مع تعاليم الإسلام الذي يحرّم الشراب وبعض الغذاء والتصرفات الجنسيّة وغيرها من الأساليب.

ولا مبالاة الشباب الغربي هي التي تترك في نفس الشعب أسى عميقاً، بقطع النظر عن التأكيد على الفجوة القائمة بينهم وهم الأغنياء وبيننا نحن الفقراء. ومثل البرجين التوأمين في نيويورك، كانت مجزرة بالي مأساة رهيبة للغرب، ولكن، في الشرق، كانت بالنسبة إلى بعضهم، كعقاب الله لأبناء سدوم. ولفهم هذا المحرّك بصورة أوضح، علينا أن نفكّر بمواقف التطهريين في إنكلترا الجديدة، وبالمقاتلين الأوروبيين والهنود الأميركيين، والمقاتلين ضد المغاربة والأتراك الذين كانوا يفكرون أن العدو يستحق القدر الذي يخصصه الله له لمغفرة خطاياه، ولو كان ذلك التدمير الشامل[1].

هناك وضع منتشر يبرز فيه الإرهاب وحرب العصابات إلى الواجهة وهو مقاومة الاحتلال وجنود العدو. ويكون هؤلاء قد ربحوا

---

(1) راجع مطر 1999.

مراكزهم بهزيمة القوى العسكريّة في البلاد، فتكون المقاومة هنا طريقتهم الوحيدة في التعبير عن معارضتهم وفي محاولتهم وضع حد للاحتلال (وإن كانت قوى المقاومة لا توصل وحدها عادةً إلى مثل هذه النهاية)، بمهاجمتهم الجيش المحتلّ بوسائل عنيفة (كما حصل في أوروبا المحتلة أواخر الحرب العالمية الثانية). ومثل هذه المقاومة لا بدّ أنها إرهابيّة في نظر القوى المحتلّة التي تلاقي صعوبات في التعامل مع تكتيك كهذا، والتي تكون هي قد قامت بمثل هذا التكتيك بإطلاق الرصاص على بعض المواطنين الذين لا علاقة لهم بهذا الإرهاب. ونجد عادة، أمثلة لهذه النشاطات في أوروبا المحتلّة، في فرنسا وفي إيطاليا وفي كثير من البلدان الأخرى. ومجازر أورادور في فرنسا أو كهدف أردياتين قرب روما هي أمثلة على ذلك. وكان من مميزات البلقان أيضاً أن قاد تيتو قوة إرهاب من الجبليين ضد قوى المحور المحتلَّة. وقد أصبح هو أيضاً الزعيم الأول لجمهورية ما بعد الحرب اليوغسلافيّة.

و«الإرهاب في كوسوفو»، مؤخراً، قد شُرّع بالتالي لأنه أحرز انتصاراً بعد دعم غربي؛ وأصبح زعماؤهُ وأتباعه متجسدين في منطقة جديدة ذات حكم ذاتي. أمّا الشعب الألباني في مقدونيا الذي قام بنهج مماثل دون تأمين الدعم الخارجي فقد ظل «إرهابياً» وإن كان قد حصل على بعض الأرباح السياسيّة.

وهناك وضع آخر استعملت فيه كلمة «إرهابي» لعلاقتها بما يميّز الضحايا أكثر من الإشارة إلى قانونية الهجوم، وذلك عندما تكون الضحايا من النساء والأطفال غير المسلحين لا من الجنود. وكان

للتمييز سابقاً قيمته، ولكن في الحروب الحديثة، المندلعة عن قرب، ليس هناك من تمييز بين مسلحين وغير مسلحين. وبالإضافة إلى ذلك، نشير إلى أنّه حيث تشمل القوة الغازية النساء والأطفال، كما هي الحال في الولايات المتحدة وبعض الاستعمار تكون تلك المراكز أهدافاً لمقاتلي المقاومة.

وقد حدث هذا الادعاء في زمن الحرب في أوروبا كما يحدث في أيامنا هذه في فلسطين. وهناك مظهر أبعد لما يسمّى الإرهاب، عندما يتوقف الأمر على العنف والاغتيالات الموجهة ضد زعماء، ويكون العمل رمزياً بامتياز، كما كانت الحال بإطلاق الرصاص على الزعيم اليميني الهولندي بيم فورتوين، أو الوزير البريطاني في القاهرة على أيدي أرغن لومي عام 1944، أو في كثير من الأمثلة في أميركا الجنوبية. «والدعايات بالأعمال»، هي جملة يرددها الثائرون على السلطات، ولكنّ معظم السياسيين يشجبونها ويعتبرونها احتجاجاً شخصياً أكثر ما هي عمل جماعي، ومع ذلك يبقى هذا الخط من الصعب رسمه.

فيما يميّز الإرهاب وأعمال العنف غير الشرعية النشاطات الموجهة ضد الدولة صاحبة السلطان، لذلك نرى أحياناً الدول مقتنعة بوجوب الانضمام إلى القوى التي تناهضه، فالإرهاب في مثل هذه الحال يكون بمثابة ردّة فعل من الدول ضد محاولات المعارضة. وكان هذا واضحاً في مثال ألمانيا النازية خلال الحرب العالميّة الثانية، وهي الحال نفسها مع أعمال بعض الحكومات الاستعمارية، في الجزائر، مثلاً، حيث يستطيع المرء أن يتحدث عن إرهاب

الدولة، سواء في ظل الاستعمار أو بعد ذلك. وهكذا يمكن أن تُرى الأعمال الأخيرة للحكومة الصربيّة في كوسوفو وفي سواها. وفي الواقع، قد نجد بعضهم ممن يؤيدون الحكومة بناءً على الشرعية والنظام يعتبرون هذه الأعمال كأشكال من إرهاب الدولة. وهكذا ينظر إليهم الثائرون على السلطة في الغرب، ومن ضمنهم المسلمون الأصوليون، الذين لا يتعاملون، مبدئياً، مع السلطات المدنية (ولو على سبيل أعطِ ما لقيصر لقيصر). ويصحُّ هذا أيضاً في أعضاء الجمعيات العديمة الرأس (القبائل) في أفريقيا عندما يجيّشون أنفسهم ضد الدول المجاورة التي تناهضهم هي بدورها كشعوب بلا قادة وتعتبرهم قطّاع طرق لاشرعيين.

ويختلف تقييم الإرهاب باختلاف المفاهيم. فوزير الدفاع في حكومة حزب العمل في إسرائيل وَصَفَ رام الله بأنها «عاصمة الإرهاب» (Le Monde، 30 آذار/ مارس 2002). وتهدف أعمال شارون إلى القضاء على الإرهاب، وهذا، ربما، هو أحد الأسباب لموافقة الولايات المتحدة على أعمال الثأر هذه؛ ويرى باول، مثلاً، أنّ تعدّيات الفلسطينيين هي سبب الأحداث. وللعرب وجهة نظر أخرى يحددها الإرهاب نفسه. فيرى رفيق الحريري، رئيس مجلس الوزراء اللبناني، أن أعمال شارون تهدف إلى إحباط مبادرات السلام التي تقترحها السعودية. ويعلن «أنّ الإرهاب الحقيقي هو ما تقوم به إسرائيل في الأراضي الفلسطينية». فالفرق واضح وهو باقٍ في التصريحات غير المنحازة في وسائل الإعلام الغربيّة. والمقاتلون الفلسطينيون يوصفون دائماً، تقريباً، بأنهم إرهابيون أو عسكريون أو

مسلحون ولا يقال عنهم جنود إطلاقاً، وهو الاسم الذي ينسب إلى المقاتلين الإسرائيليين (وهم مسلحون مثل سواهم). وهؤلاء الإسرائيليون هم الذين تدربوا بناءً على نظرات دينية متطرفة (الصهيونية وهي مميزة عن التطهرية، البروتستانتية المتطرفة التي بُنيت عليها أميركا) كما بنيت على المسلمين.

والوضع الإسرائيلي ـ الفلسطيني مرتبط، بنوع خاص، بأوروبا، لأن إسرائيل (دون سواها من دول الشرق الأدنى) تحدد بأنّها ضمن أوروبا لأحداث ثقافية متعددة، ولأن الوضع في فلسطين يتأثر به كثيرون من المسلمين في أوروبا ويؤثر في مواقفهم، ويدعوهم إلى المشاركة بأنواع العنف. ومما لا شك فيه أنّ الأحداث التي تجري في أوروبا أو في الولايات المتحدة متأثرة كل التأثر بما يجري في الشرق الأدنى. وفي هذا السياق يختلف التضامن الإسلامي عن تضامن كل الديانات العالمية الأخرى.

وكلمة «مسلح» تستعمل، بشكل عام، للفلسطينيين وغيرهم ممن يُعتبرون غير نظاميين. واستُعملَت، أصلاً، كصفة بالمقابلة مع كلمة «رامح» (حامل الرمح) في القرن السابع عشر (استعمال 1624 حسب قاموس أوكسفورد الإنكليزي). وفي ترجمة مونتاين لكوتون عام 1685 نقرأ «رجال مسلّحون ذوو مهارة عالية وبلا فضيلة مشتركة» (II، 530). وفي القرن التالي أصبحت تستعمل عن الهنود الأميركيين، الذين كانوا قد حصلوا على أسلحتهم من أوروبا. ويقال إنّ الشيروكي كان لديهم 3000 مسلّح، لا جندي، وهي كلمة محصورة بالمستعمرين أو الجنود البريطانيين. وهكذا أصبح التعبير

مطبقاً على من ليسوا من أفراد الدولة ولا يرتدون زيًّا خاصاً ولكنهم يحملون الأسلحة لغايات أخرى، ولا سيما مقاومة الظلم أو النهب المسلّح.

وبهذا المعنى أصبحت تستعمل للجمهوريين في إيرلندا؛ وإن كانت جماعات IRA تسمّى أحياناً جنوداً، وهم في الواقع مسلحون كما في مسرحية كاسي ظلال مسلح حيث كان السود والتان جنوداً (غير نظاميين). وفي هذه المسرحية يسمح الشاعر دافوين بأن يعتبر هو نفسه مسلحاً على يد ميلي وسكان آخرين من الشقة، وقد قُتلَت ميلي وهي تحاول مساعدته من جانب أو من الجانب الآخر. وفي أيامنا هذه، إنّ الإسرائيليين هم الذين يمتلكون الجنود فيما يُعتبر الفلسطينيون كميليشيا أو كمسلحين، وهو استعمال لغوي خاطئ يرتكبه المعلنون الحياديون حتى موجات الإذاعة البريطانية B.B.C.

وأصبحت كلمة «إرهابي» في ما بعد، تدل على الذين يستعملون القوة بصورة غير قانونية أو غير شرعية بوجه سلطات الدولة الحاكمة. وهم أنفسهم يرون أنفسهم خارج العدالة، وبلا حقوق سياسيّة أو ممتلكات. ولذلك ترى مثل هذه الدول المتنوعة توّاقة إلى مشاركة التحدي الأميركي في محاربة «الإرهاب»، ولا سيما إسرائيل التي تدين كل نضال عربي وتصفه بالإرهاب، وتربطه بتفجيرات نيويورك. وكل حركة وطنية أو لأقلية تسعى إلى العمل ضد احتكار الدولة للقوّة ممكن أن توصف على هذا الشكل، مع أنّ مثل هذه الحركات لا ترى لنفسها من خيار آخر.

هناك مجموعات أخرى مع أهدافٍ أضعف غير سياسية في أكثر الأحيان مثل «قطّاع الطرق البدائيين» الذين كتب عنهم هوبسباوم قطاعي «الهامش المائي» الصيني. ويمكن أن يُعتبر القراصنة إرهابيين بهذا المعنى لأنهم يستولون على مراكب غيرهم بالقوة، ويمتلكون محتوياتها كغنائم. وفي بعض الظروف تشجع الدول مثل هذا النوع من النشاط ضد أعدائها، وهكذا كانت الحال مع فرنسيس دريك وهو يهاجم السفن الإسبانية في العصر الإليزابيتي، ولذلك كان مباركاً في الداخل وملعوناً في الخارج. أو القراصنة الذين نهبوا السفن في المتوسط.

إن أسفار بيرون في الشرق المتوسطي قد قادته إلى القرصنة. ويروي في عروس ابيدوس كيف يصبح متحدّي القانون ملتزم القانون. ويعود في دون جوان إلى الموضوع نفسه:

لا تدع هذه الطريقة في جمع الأموال تبدو قويّة

وهو وإن نهب أعلام دولة الخصم

ولكنه عندما تحول إلى رئيس وزراء

ما عاد لقبه سوى فرض الضرائب

وقد هاجم القراصنة العثمانيين في المتوسط، وكان التمييز بينهم وبين المقاتلين اليونان من أجل الاستقلال ضئيلاً إن لم نقل غير منظور.

الفرق بين هذا الإرهاب والأنواع الأخرى هو أن القرصنة يقام بها لأغراض ماديّة مثل قاطعي الطرق أو اللصوص المستقيمين على

البر. ومن جهة ثانية، يُظهر مثل دريك الدولة وهي تشجع مثل هذه الأنشطة لأهدافها الخاصة، وهي سياسية جزئياً، حتى ولو كانت بمعنى تقوية ذاتها وإضعاف أعدائها. وهناك حالات أخرى من تشجيع الدولة للإرهاب، ونعطي مثالاً على ذلك تشجيع مركز الاستخبارات الأميركيّة CIA للمعارضة المسلحة لبعض حكومات أميركا الجنوبية التي لم توافق عليها مثل الليندي في تشيلي أو السندانستا في نيكارغوا. وهناك أمثلة أخرى مع نظرة سياسية مختلفة، وهذه الأمثلة تأتينا من أوروبا حيث شجعت الدول الغربية العنف بين جماعات المعارضة في هنغاريا وتشيكوسلوفاكيا في ظل الحكم الروسي. وبعض التبرير هنا كان إيديولوجياً، لأنهم كانوا يخوضون معركة الحريّة، كما جرى في أوروبا المحتلة حيث حاول الحلفاء أن يشجعوا على إنهاك القوى المحتلة.

لم يكن هنالك من شيء يمنع القوى الديمقراطية نفسها من تشجيع ما يسمّى الأنشطة الإرهابية عندما ترى الإرهاب يعمل لمصلحتها على المدى القريب أو البعيد. فقد ساعدت، في الواقع، حركات مثل هذه ضد دول ديموقراطية أخرى، وهي تصف هذا العمل، أحياناً، بأنه يشجع الحريّة. وخير مثال على ذلك الدعم الأميركي للإرهاب في المساعدات الأميركيّة للمؤسسات اليهودية في المرحلة التي أدّت إلى الاستقلال أو بعده، هذا الاستقلال الذي شهد قيام دولة إسرائيل اليهودية على ما كان أراضي عربيّة منذ 1500 سنة أو أكثر. وقيام دولة إسرائيل غير وضع «الإرهابي» في هذه النقطة حيث أصبحت القوة الإرهابيّة غير القانونيّة جيش الدولة.

وكان الوضع، بالنسبة إلى الفلسطينيين مختلفاً تماماً، وفي عام 1917 تقدَّم البريطانيون نحو هذه المنطقة، في ظل المراقبة التركية ومساعدة العصيان العربي حتى انتهى الأمر إلى قيام وطن قومي لليهود بمشاركة السكان الفلسطينيين. ووجد اليهودي التائه مسكنه على حساب العربي، الذي شُرّد، وهكذا، على حد قول بعضهم، صُدّرت مشاكل أوروبا إلى الشرق الأدنى. وهكذا كان البريطانيون يكررون ما كان قد حصل في أميركا الشمالية في القرن السابع عشر حيث راح المهاجرون من أوروبا يستوطنون أراضي الهنود ويقودون من تبقّى منهم على قيد الحياة إلى الحجز، فيما كان الفلسطينيون يطالبون بالاستقلال منذ نهاية الحكم التركي.

لكنهم كانوا يُحرمون من تحقيق هذا الحلم بمكافأة الأراضي المحتلة لبريطانيا وبعصبة الأمم وبوعد بلفور لليهود بإقامة وطن قومي دون إلحاق الضرر بحقوق الفلسطينيين وبالدعم القوي من أميركا بتشجيع الهجرة.

وطُرِد الكثير من الفلسطينيين من أراضيهم ولجأوا إلى المخيمات في لبنان والأردن الذي كان قد سيطر على جزء من الأراضي الواقعة تحت الانتداب. ونتيجة لحرب 1967، اجتاحت إسرائيل الضفة الغربية في الأردن، وهي أراضٍ فلسطينية سابقة، وبدأت بإنزال مواطنيها في الأراضي المحتلة. ولم يكن قد حصل في تلك المناطق، بعكس إسرائيل الداخل، استيطان يهودي في تلك المناطق قبل ذلك.

كان على الفلسطينيين الذين غادروا وأصبحوا بلا وطن، أن

يناضلوا ضد إسرائيل من أجل استعادة الأراضي المخصصة لهم (أو للأردن) كنتيجة للصراعات التي قامت بعد الحرب العالميّة الثانية، والتي اعترفت بنتائجها الأمم المتحدة والمجموعة الدوليّة. ولم تكن هذه هي حال الضفة الغربيّة. وقرارات الأمم المتحدة التي لا تزال قائمة حتى اليوم تدعو إسرائيل إلى الجلاء عن تلك المنطقة والعودة إلى حدودها عام 1948.

وفيما كان الفلسطينيون قد أعطوا شيئاً من الحكم على بعض هذه المنطقة، كانت المساحة المعطاة محدودة جدّاً وكذلك السلطات المعطاة لهم فيها. ودعت بعض الدول إلى المفاوضات، ولكن بالنسبة إلى الفلسطينيين، لا يمكن أن تكون هنالك مفاوضات مقبولة إلاّ القبول بقرارات الأمم المتحدة. ولا يرون أن إسرائيل راغبة في الاقتراب من ذلك. وبعد ذلك كله، كان للإسرائيليين عدة سنوات للاستجابة، ولكنّ الأوراق كانت بين أيديهم وهي الامتلاك الواقعي والتفوق الهائل في القوة. والسبب الحقيقي في كون الإسرائيليين يريدون المحادثات هو أنهم يسعون إلى تغيير القرارات الدولية لصالحهم والمفاوضة من نقطة القوة عندهم. ومع فشل إسرائيل في التجاوب مع نداءات الأمم المتحدة، ومع عدم الإرادة في التجاوب مع أماني الشعوب الفلسطينية والعالم ومع فشل المفاوضات السابقة، ومع تصريحات شارون وغيرها، يتساءل الكثيرون عما يمكن أن تفعله الشعوب الخاضعة إلاّ الوقوع مجدداً في استعمال أشكال القوة غير الشرعية، على الإرهاب؟

قد يتغير الوضع إذا اعتُرِف بدولة فلسطين، ولكنّ مثل هذا

الاعتراف لا يبدو، على الأرجح، وشيكاً من القوى التي تسيطر على السلطة. وكيف يمكن أن يتغير الوضع بمجرد انتظار أمر يحدث أو استمرار «الإرهاب»؟ وقد وفّر الصراع الحديث في العراق شعاعاً ضئيلاً من الأمل وهو أن يلعب بعض العرب وبعض الدول الإسلامية دوراً لم يلعبوه منذ أيام الصراع الأولى. بما أنّ إسرائيل مدعومة من أميركا بقوتها الاقتصادية والعسكريّة الهائلة، وبما أنّ إسرائيل نفسها مزوّدة بالأسلحة (لها جيش من اثني عشر لواءً وتحتل المنزلة الثانية أو الثالثة بين الدول الأقوى في العالم بسلاح الطيران والأسلحة النووية)، تحتاج الدولة الفلسطينية حلفاء أقوياء جاهزين للمجيء لمساعدتها. وهناك سيناريو ممكن ولكنّه بعيد الاحتمال لمثل هذه القوى، وهو أن تأتي لتأسيس دولة فلسطين، وتعمل سلفاً على أخذ المبادرة وحماية حدود ما قبل 1967، لمنع الإسرائيليين من المجيء إلى الأراضي الفلسطينية بالقوة ومنع المقاتلين الفلسطينيين من الهجمات على إسرائيل، وهذا اقتراح آخر للتعاون ضد الإرهاب. وقد تُحل مشكلة المستعمرات بإعطاء اليهود الساكنين في فلسطين الحقوق نفسها التي تُعطى للعرب الساكنين في إسرائيل.

قد يعني هذا القيام بعمل وقائي استباقي لحلّ وضع دولي يسوّغه التعاون الأميركي ـ الإنكليزي في العراق. ويمكنها، من جهة ثانية، الشروع بمحاولة سلام لرسم الحدود ومراقبة المنطقة، ولكن إعطاء الزعماء يجب أن يكون مدعوماً بتهديد قوة. وإلاّ سيكونون فاعلين بصعوبة كدروع بشرية.

وبكلمات أخرى، إن هزيمة الإرهاب تشمل الاستعانة بقوة

دولة منظمة، أو على الأقلّ قوّة سلام، وتحريك حملة في الشرق الأدنى متعاونة دينيّاً، بحيث يستطيع الفلسطينيون استرجاع لا أرضهم كلها بل، على الأقل، ما تبقى منها في تسوية 1948. وهذا يعني أن يحاولوا بطريقة سلميّة، قدر المستطاع، استرداد الأرض المأخوذة من الأردن ومن الفلسطينيين في ذلك الوقت.

في صراع من هذا النوع، قد تدعم الولايات المتحدة إسرائيل، ولكنّ هذا الدعم قد يأخذ في الحسبان الضغوط الآتية من الدول العربيّة المصدرة للنفط، وربّما من الأمم المتحدة التي سبق لها أنْ قالت كلمتها في هذا الموضوع. ولكنْ، في هذه الحالة، على أوروبا أن تكون الرائدة، لأنَّ إسرائيل، خلافاً لباقي الشرق الأدنى، تعتبر نفسها قوّة أوروبية، وتشارك، على هذا الأساس، في المسابقات الأوروبية من مباريات غناء وكرة قَدَم وقضايا أكاديميّة. ومثل تركيّا، ولكنْ خلافاً لجيرانها، دخلت في عضويّة الاتحاد الأوروبي؛ لكنّ تركيّا هي، على الأقل جزئيّاً، من القارّة الأوروبيّة. وعلينا مسؤولية في رؤية «واحد منا» يستجيب قرارات الأمم المتحدة، كما كان علينا في البلقان. وفي هذه الحالة أيضاً يمكننا أن نساعد في تحويل حركة «إرهابيّة» إلى صراعِ شرعي.



الفصل الرابع

الطالبان، الباميان والولايات المتحدة ـ الآخرون المسلمون

بقطع النظر عن الدعم المقدّم لمنظمة القاعدة العسكريَّة شبه السرية، يرى الغرب صورتين ثابتتين للطالبان: أولاً، إقفالهم المدارس (والوظائف) بوجه النساء، وثانياً تدميرهم تماثيل بوذا الهائلة في باميان. ولا أريد التحدث عن الأولى ولكني أذكر أنهم يدّعون إقفال المدارس بانتظار إعادة نظر في منهاج حياة النساء. ولكنْ، هنا تحامُل على الجنس كبير، إذ أن أي أسلوب تعليمي هو بين أيدي اختصاصيين دينيين ذكور يدّعون العلاقات الخاصة بالكتب المقدسة، كما كانت الحال، في الأصل، مع الهندوسيَّة والمسيحيَّة واليهودية. أمّا بالنسبة إلى الثانية فقد كنّا كلّنا (أو تقريباً الجميع) مروّعين لتدمير أعمال فنيَّة سامية. فإنّه يبدو بربرياً هذا الرفض الكامل للتمثيل. ومن وجهة نظرنا المعاصرة كان كذلك. ولكنْ، هل الإسلام هو مختلف إلى هذه الدرجة؟

حُطِّمت التماثيل بأمر من حكومة البلاد الشرعية التي كانت تطبّق الشريعة الإسلاميَّة (أو ما يرونه كذلك). ففي 28 شباط/فبراير عام 2001، أصدر الملاّ عمر، زعيم الحركة، مرسوماً يدعو إلى تحطيم الأصنام على امتداد الأراضي الأفغانيَّة. وفي 11 آذار/مارس، كانت تماثيل بوذا الهائلة الكبرى في العالم والتي بنيت في باميان على طريق الحرير الممتدّة من الصين إلى الغرب ما بين 350 و 750 ميلادية، منسوفة بالديناميت.

إن التماثيل الأولى لبوذا تمَّ صنعها خلال سلالة كوشان التي غطت المرحلة 45- 350م، قبيل قسطنطين وارتداد الإمبراطورية الرومانية إلى المسيحية. ورأت تلك السلالة الامتداد من بيشاور أي باكستان اليوم الذي حدث للمدرسة البوذية - الإغريقية التي كان فنها متأثراً إلى حد بعيد بالإغريق الذين كانوا في المنطقة منذ فتوحات الإسكندر الكبير في 330- 327 ق.م. كان هذا نحو أربعمائة سنة بعد الحملة الغربيَّة التي قام بها الإمبراطور الفارسي سيروس الثاني. وحمل الإغريق معهم، لا الأسلوب فقط، بل الصورة الممثلة بحد ذاتها، على الأقلّ إلى البوذيين الذين ما كانوا قدّموا بوذا بعد، بطريقة تصويرية. مع ذلك، كان في اليونان نفسها منحوتات تصويرية رائعة مسيطرة في العصر الكلاسيكي، وهي إنجاز عظيم تلا المرحلة الهندسيّة التي كان فيها التصوير مجتنباً ربما بصورة متقنة. وفي العصر الكلاسيكي أيضاً كانت هناك تعابير اعتراض لا للتصوير وحسب بل للتمثيل بشكل عام، في أعمال بلاتو، وهي مبادىء أيّدها، في ما بعد، البروتستانت وروّاد الثورة الفرنسيَّة (التي كانت

في الأصل مع مبدأ الأيقونات) مثل روسو في القرن الثامن عشر. وبكلمات أخرى كان هناك شيء من المناوبة بين التمثيل وعدمه من حيث الإيديولوجيا والممارسة.

وبالعودة إلى الطالبان ومهما كان لونهم السياسي، لم يكونوا مجرّد برابرة، وهي كلمة سنراها تتردّد باستمرار في هذا السياق، حيناً من هذا الجانب وحيناً من الجانب الآخر. كانوا قد أتوا إلى المسرح في أفغانستان في زمن كانت فيه فئات المجاهدين الذين كانوا قد قاتلوا في حرب دينية ضد القوات السوفياتية وبدعم قوي من الولايات المتحدة والغرب وكل الدول الإسلاميَّة، قد بدأت تنازع بعضها بعضاً بحيث أضافت إلى تلك البلاد المدمّرة سلفاً مزيداً من الهيولى والخراب. وبمحاولتهم ترسيخ النظام، تلقى الطالبان التشجيع من الغرب. ولكنْ، بسعيهم إلى تحقيق هدفهم بحياد الفئات المختلفة وضمّها بين الذراعين، طبقوا برنامجاً راديكاليّاً وُصِف بالأصولي، وهو العودة إلى أصول الإسلام الذي كان من نواح عدّة تطهّرياً للغاية. وهكذا اتخذوا مثالاً أعلى لهم الحركة الوهّابيَّة في شبه الجزيرة العربيَّة، التي من خلالها وصلت العائلة الملكية الحاليَّة، رمز التطهرية، إلى السلطة، والتي كانت أيضاً نموذجاً للسنوسي في أفريقيا الشمالية. وقد شارك هذا الأخير بخلفيّة أيديولوجية في القتال ضد الاحتلال الإيطالي وبأيديولوجية شخصية أخرى مكروهة في الغرب خلفت، بعد نظام ملكي قصير العمر، الإيطاليين في ليبيا وهي الكولونيل القذافي. الرجل الذي طبّق أيضاً موقفاً تطهرياً.

وهناك مثال آخر للطالبان هو الحركة الإصلاحيّة في إيران بقيادة آية الله الخميني الذي طبّق أيضاً أسلوباً تطهريّاً حين عاد إلى إيران. ومثّلت هذه الحركات سواداً عظيماً من الناس الذين نزعوا إلى معارضة ما كانوا يرونه فساداً ورفاهية في الغرب الذي كان يرهقهم. وظهر في القرن التاسع عشر الشاعر غونجا في أفريقيا الغربية وهو ملقّب بالحاج عمر، وقد أمضى في الجزيرة العربية بعض الوقت وكتب عما وصفه بالكارثة الآتية إلى أفريقيا من الغرب، من المسيحيين (الناصريين). وانتشرت القصيدة انتشاراً واسعاً وكوّنت طريقة مشتركة في التفكير، وإن قام في تركيّا ومصر تناقض في الآراء حول الآتي من الغرب، وهو الحداثة.

قد استعملتُ كلمة «التطهريّة» هنا بالمعنى السوسيولوجي العام، ولكن لهذا المبدأ علاقة بالتطهريين التاريخيين في إنكلترا الجديدة وفي أوروبا القديمة. فالحركة الإصلاحية البروتستانتية في القرن السادس عشر كانت تطهرية من عدّة نواحٍ. وقد اقترحت مواقف أصولية كانت قد وُجِدت في حركات اعتراضية سابقة مثل اللولارد ورجوعاً إلى الكاتار وسواهم، ضد التطرف في الكنيسة الكاثوليكية بالمعيشة الثرية (ولا سيما عند أمراء الكنيسة) وبالمعيشة الحقيرة (عند الرهبان العازبين) وبالملبس (بالأزياء الأكليريكية المدروسة) وبالفن أيضاً (كما هي الحال مع مديسيس فلورنسا ومع الكردينال بوروميو في ميلانو). كانوا يعودون، كما قالوا، إلى «كلمة الله»، إلى الكتاب المقدّس، الذي يجب أن يصل كل إليه (وهو مظهر مهم لتاريخ التعليم والنشر) وإلى بساطة الكنيسة الأولى التي شملت رفض

الثروات (أسهل على الجمل دخول سم الإبرة من دخول الغني ملكوت السماء).

وهذه الممارسات في الكنيسة القديمة شملت، بالنسبة إلى الكثيرين رفض التمثيل، ولا سيما على المسرح، الذي توقف عن الوجود في شكليه الروماني واليوناني، وإن حل محله، بمعنى من المعاني، الحفلات الطقسية؛ وشملوا كذلك التمثيل بالتصوير، وفي المقام الأوّل، ذاك الذي بأبعادٍ ثلاثة (النحت). وكذلك الرسم سواء في المضمار الديني أو المضمار الدنيوي. وكان النحت والمسرح اثنين من أكبر إنجازات الفن اليوناني، وهذا ما نعتبره اليوم جزءاً جوهرياً من إرثنا العربي، وكم تحطم من هذا التراث عن طريق الكنيسة المسيحية تحطماً متقناً بعامل الأيديولوجيا ولكونه مرفوضاً كذلك في اليهوديّة وفي الإسلام في ما بعد.

والتطهرية بشكل تحطيم التماثيل كانت تسعى إلى أن تدلّ على بداية الأديان التي قد تسمح في بعض الحالات بصور معبّرة في ما بعد. وفي الإصلاحات والثورات كانت النزعة نفسها إلى العودة إلى الأصول المعتبرة أحياناً نوعاً من التطرف. وهذا الإخلاص للكلمة لا للصورة في فجر الدين العالمي يعكس حقيقة تأسيس هذه الأديان على نصوص مكتوبة، والكلمة هي التي نميّزها من العبارات المؤسسة على صورة والتي ينظر إليها الآن، في أكثر الأحيان، كسمة من سمات الأصنام.

ومبدأ تحطيم الأيقونات، وهو مدخل تطهري إلى العالم، قد

أحياه البروتستانت وبنوع خاص التطهريون، لا في إنكلترا الجديدة وحدها، بل، قبل ذلك، في إنكلترا القديمة كذلك، في ظل فتوى إدوار السادس في منتصف القرن السادس عشر، وفي ظل حكم كرمولِ في ما بعد، قاتل الملك وزعيم الثورة الإنكليزية والجمهورية الإنكليزية في منتصف القرن السابع عشر.

وفي ظل حكم كرمولِ أُقفلت المسارح من جديد وهُدِّم الفن. حتى أن إليزابيت الأكثر تساهلاً من سواها في تسويتها الأنكليكانية أرسلت سفيرها إلى السلطان في اسطنبول لتقول له إنّ الإسلام والبروتستانتية كليهما واحد في رفض الأيقونات. فالفن التصويري ولو بمحتوى ديني صرف كان مُبعداً. وبعض الفن الديني من شرقي إنكليا، موطن مهاجري الماي فلاور قد بيع إلى القارة الأكثر تساهلاً (بولدريك 2002)؛ وحُطِّمت قطعاً نوافذ جميلة ذات زجاج ملوّن من القرون الوسطى في كنائس الأبرشية للسماح بالدخول لنور الله صافياً. نعم، هنا وفي أمكنة أخرى كان هناك أساس منطقي للتدمير. وكان هذا تقليداً في عدّة كنائس لا تلتزم أعراف الكنيسة الإنكليزية حتى الماضي القريب. وكانت الكنائس نفسها مجردة وكذلك باحاتها. وحُطمت في هذه الأخيرة أبنيتها، أمّا الجديدة منها فلم تحتوِ صوراً على الإطلاق، في إنكلترا الجديدة، مثلاً، وحتى الصور المسيحية مُنِعت فيما سُمِح بالصور المجرّدة أو الوثنية. فالصليب، مثلاً، قد مُنِع، واستبدلوا به الجرّة اليونانية أو الجمجمة أو عظمتين متصالبتين. وقد يكون ذلك لعبادة الميت بدلاً من عبادة الله. وفي مقبرة الجدران الإسبانية في باهاما التي زرتُها مؤخراً والتي تسكنها

سلالة من المهاجرين التطهريين ليس هناك من صلبان، ولا يرى الزائر سوى شواهد أضرحة مع كتابات بسيطة كما كانت الحال في إنكلترا الجديدة وفي معظم مقابر البروتستانت سابقاً، وفي الكنيسة الإنكليكانية كانت عودة إلى الصليب مع حركة الأنكلو ـ كاثوليك المسمّاة فريق أوكسفورد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وفي تقشفهم يشبهون اليهود والمسلمين بأمكنة الدفن المحرومة من التمثيل التصويري ومن الزهور أيضاً. وقامت مثل هذه الاحتجاجات في الإسلام. وابن تيمية وهو حنبلي عاش في دمشق في أواخر القرن الثالث عشر وبداية الرابع عشر لفت الانتباه إلى المخاطر من تغييرات قانونية تتجاهل الشريعة. فاحتجّ، مثلاً، على التكريم المعطى لقبور القديسين فسجنه المماليك وماتت حركته معه. ولكنّ أفكاره عادت تطفو من جديد في الحركة الثوريَّة التي قام بها الوهّابيون في أواخر القرن الثامن عشر، والتي كان لها تأثير كبير في الجزيرة العربيَّة وشمالي أفريقيا. وكان للحرب ضد الأيقونات مظاهر سياسيَّة. وقد تطالب حركات سياسيَّة جديدة بمفهوم جديد لمبدأ الأيقونات، يجرف الأشكال القديمة. وهذا ما حدث خلال الثورة البريطانية عام 1649 والثورة الفرنسيَّة عام 1789.

وبتبنّي هذه المواقف، يرى البروتستانت أنفسهم يعودون إلى المسيحيَّة الأولى أو إلى سلسلة من الممارسات التطهريَّة اللاأيقونيَّة التي طبعت ديانات الشرق الأدنى الأساسيَّة، أي، اليهودية والمسيحيَّة والإسلام. وعاد التحريم الإسلامي للتمثيل ولا سيما الصور المشخصة، كما حدث ذلك في المسيحيَّة، بالنسبة إلى وصايا العهد

القديم، وتحريم الصور المنحوتة، سواء الديني منها أو الدنيوي. وكان ادعاءٌ بأن هذه المواقف مرتبطة بالعقائد التوحيدية التي طبعت ديانات الشرق الأدنى تلك. وإن لم تكن الحال، مع ذلك. كذلك، فإننا نرى، مثلاً، هذا الكره للصور المشخّصة في مرحلة مبكّرة من مراحل البوذيَّة التي نشط الطالبان بحماسة، مؤخراً، في تدمير تماثيلها.

لم يكن هنالك من تمثيل تصويري لبوذا، في ساكياموني، في الأزمنة الأولى. قد ظهرت البوذية في القرن الخامس قبل الميلاد، ثم راحوا يرمزون إلى بوذا بآثار قدميه، أو بدولاب أو بزهرة لوتس. ولم يتم الرمز إطلاقاً بشكل تصويري كما اعتدنا أن نراه في الفن البوذي وفي السياق اليومي للمحال الصينية حيث يبدو الوجه الريّان رمزاً للثروة. وما نراه اليوم ديانة أيقونية كان في الأمس مناهضاً لهذا المبدأ، وضد التصوير. وهذا التحوّل قد حدث في الديانات الأخرى، وإن كان نادراً في الإسلام الذي حرص على التعلق بالأساليب القديمة أكثر من سواه من المعتقدات. وفي ذلك الزمان المبكّر، كان اللاهوت البوذي قد نشر «مبدأ سرية وقدسيَّة لا ثنائية كل الأشياء مهما اختلفت أشكالها» وشدّد هذا اللاهوت على وحدة الشكل الخارجي والجوهر الداخلي. ولكنّ الوجود الروحاني للألوهيَّة في صورة من صنع الأيادي البشرية موضوع دارت حوله مشادّات لا تنتهي (برنكر 2001: 20). والنصوص القانونيَّة القديمة لا تناقش مشكلة صنع الصور الحاليَّة، التي هي شغلة الديانات الأيقونيَّة، أو ظهور بوذا في «جسدين» أو ثلاثة «أجساد»، كما في عقيدة مهايانا الأخيرة.

وأوّل هذه الأجساد المعينة في تلك العقيدة هو جسد الدرما وهو الجوهر. في هذا الجسد يفوق بوذا كل الأشكال ولا يمكن أن يُمثَّل بصوَر أو يوصف بكلمات؛ فهو غير منظور ولا يمكن أن يراه الناس غير المؤمنين. ومن ناحية ثانية، إن صور التعظيم والتبجيل ممكن أن تصنع، في ما بعد، من جسدين آخرين، وهما للجزاء، ويصل المرء إليهما خلال التحوّل من بوذيستفا، بوذا المستقبل، إلى بوذا نفسه، الجسد الظل الذي يجسّد فيه بوذا نفسه لصالح الكائنات غير المؤمنة. وهكذا يكيّف بوذا نفسه.

إنّ أقدم النصوص المرتبطة بهذه المشكلة هو مخطوطة مزاولة السبيل إلى الحكمة الكاملة وتاريخها هو 179، التي تعلن أنّ روح بوذا ليست موجودة في صوره. فالصورة قد صُنِعت بحيث يستطيع الناس أن ينحنوا أمامها ويحصلوا على الاستحقاق. والراهب سنغيون (445ـ 518) من سلالة لينلي البوذيَّة ناقش رحلة لوزي (مؤسس الداويّة) المفترضة إلى الهند وكتب في دراسته عن التهديم المثلث: «لم يكن البرابرة يؤمنون بالفراغ واللاوجود. ومع ذلك كانت للوزي تماثيل مصنوعة عن شكل بوذا بعد أن هاجر. . . وردّ البرابرة إلى الاهتداء بمساعدة هذه الصور». وهذا التصريح يوحي بأن الصور، في ذلك الوقت، وبالنسبة إلى الصينيين أيضاً، كانت تنتمي إلى البرابرة، مع أنها كانت توفر السبيل إلى ارتداد الوثنيين الذين كانوا بحاجة إلى شيء منظور يضاف إلى الكلمة الصرف. فلم تكن القراءة والكلمة المكتوبة والمخطوطات كافية.

استمرّ التناقض في موضوع الصورة. وتعلن كتابة على صورة

لبوذا من العام 746 «الحقيقة الأسمى هي بلا صورة. ولكنْ، لولا الصورة لما أمكن للحقيقة أن تظهر نفسها. إن المبدأ الأعلى هو بلا كلمات. وإن لم يكن هناك من كلمات فكيف للمبدأ أن يصبح معروفاً؟» (برنكر 2001: 20). ومشكلة طبيعة علاقة الصورة بالألوهيَّة يجب أن تثير نفسها في كل الديانات الأيقونية، لأنّها تهتم بجعل الروحاني مادياً، أو غير المنظور منظوراً. فكلمة الكتب المقدّسة يُنظر إليها كأنها تنبعث مباشرة من الله ربما من خلال فم نبي أو رسول. وتثار مشكلة الصورة لأنها باستمرار تُخلق في العلن، فيما تكون الكلمة مكتوبة، والأفضل أن تكون مكتوبة بيد رجل دين الذي لا يمكنه أن يزخرف شيئاً إلاّ طريقة الخط. أمّا الصورة، طبعاً فمخلوقة بواسطة أيادٍ بشرية.

هناك حلّ لهذه المشكلة وهو إضفاء القيمة، كما في الهندوسيَّة، على الصور التي تكتشف في الطبيعة، إذ أنها لا يمكن أن يُنظر إليها وكأنها مصنوعة على أيادٍ بشرية.

وكذلك الكلمة المرسلة على ألواح من ذهب، كما هي الحال مع جوزف سميث وكتاب المرمون، أو في الحجر كما هي الحال مع موسى، وهذا ما يحل مشكلة إمكانية تدخل الخلق البشري في صناعة النص.

لكنّ الطريقة الثانية هي الاعتراف بأن يد الإنسان هي التي تتدخل لتنتج عنصراً مادياً لتمثيل قضايا روحانية، ومن هنا وجب تحريم كل تمثيل، وتدمير الصور الموجودة. وهذه خطوة متطرفة

يجب القيام بها ولكن ليس خارج التناغم في وجهات النظر إلى العالم الروحاني، الذي تنتهي حدوده عند الثنائية وفي الواقع عند المانوية. وفي ديانة الهندوس الأيقونيَّة التي كانت ربما في زمن الفيديك مختلفة من هذه الناحية، فبعض البراهمانيين يرون أن كلمة الكتب المقدسة التي يضطلعون بها كقصّاصين أو كمعلمين هي أكثر أهميَّة من الصورة التي صنعت، في الأصل، لمجموعات محدودة القراءة والكتابة. وهذه هي الحال مع ما كان يسمّى الكتاب المقدس للفقراء عند مسيحيي القرون الوسطى، يوم بدأت الصور بتزيين الكنائس، ولا سيما بعد الجدال الذي دار حول تحطيم الأيقونات في مجمع نيقية الثاني عام 787. وبين غالبيّة مستعملي الصور في الهندوسيّة كانت مشاكل ترتبط بعلاقة الصورة بالألوهيّة. فقد أصبحت الصور منزلاً للرب وأهلاً لتقبّل الذبائح عندما تكون العينان مدهونتين أثناء احتفال خاص؛ وكان هناك جدل حول سؤال يطرح: هل الألوهية موجودة دائماً أو أنها تدوم فقط ما دامت العبادة تقدّم لها؟

التخلّص من الصورة، بالطبع، يحل المشكلة أو يبعدها، أو يجنّب إظهار المادّة للروحاني، وبنوع خاص يجنب فكرة خلق الناس آلهة بدلاً من خلق الآلهة للناس. لأن خلق الصورة أو المزار للألوهية يثير، بشكل حاد، مسألة الرجل أو المرأة من حيث القدرة على الخلق.

ولكن، في الوقت نفسه الذي يجري فيه السعي إلى نبذ الصور الماديّة التي تحوّل اللامنظور إلى منظور، كثيراً ما تدعو البشريَّة المترددة إلى الإظهار وتمثيل الإلهي. وتُظهر هذه المشكلة التعارض

والتناقض في الحياة الدينيَّة، التي صارت واضحة في نظر الغريب، كنظرة البروتستانت إلى الكثلكة مثلاً. ولكنْ، ضمن الكثلكة نفسها كان انتقاد داخلي كانتقاد بعض النساء الشهوانيات في صوفيّاتهن اللواتي كن يعرّضن أنفسهنّ كمتذوقات الجلدة التي تُقطع في الختان عند المسيح للتعبير عن حبهنّ الماديّ وحبهن الروحاني (سوسكيس 1996: 38). وفي الوقت نفسه، كان هنالك ضغوط تُمارس لمصلحة الفصل بين الروحاني والماديّ ولا سيما عند أولئك الذين مالوا إلى معتقدات المانوية وفئات مشابهة تعتبر المادّة مطابِقة للعالم واللحم والشيطان.

ووضع بعض الأيقونات جانباً وانتشار الصور جاءا على طريقتين. ففي المسيحية صار الفن مباحاً إذا كان موضوعه دينيّاً. وقد ظهر في كاتدرائية مرسيليا منذ أوائل القرن الخامس. كما ظهر خارج الكنيسة في التقليد الكبير (وإن لم يظهر دائماً في التقليد الشعبي)، وفي النهاية كان كل رسم وكل نحت دينيّي المحتوى، حتى جاء عصر الانبعاث وخلفيته الدنيوية، ووثنيته، فكان فن العصر الكلاسيكي. كذلك كانت الحال في نبذ المسرح. وعودة الدراما الأساسيَّة يبدو أنها تمّت في أعمال المسرح التي نمت خارج موضوع العبادة، أي في مسرحيات الأسرار والمعجزات، وفي إنكلترا، في ما بعد، في القرن السادس عشر، في الدراما الدنيوية، وفي أعمال مارلو وشكسبير والمسرح الأليزابيتي.

في لبنان وفي أمكنة أخرى، قامت حركات للتمثيل الدراماتيكي في الإسلام واليهودية وإن بصورة أضعف. وكلتا الديانتين حرّمت

المسرح، كما في أوروبا، تحت تأثير التطويرات المسيحية، كذلك قدّم اليهود من هذا النوع الأعاجيبي ما ركّز على مهران الحصاد لأستير وسوخوت.

وبطريقة أخرى، وعلى الأقل في تقليد النخبة، تطوَّر الفن في ظل هذه الديانات في سياق دنيوي لا ديني. وبلاد الفرس الإسلاميَّة، وربما تحت تأثير التمثيل الصيني في مدن آسيا الوسطى، أنتجت فنّاً دنيوياً نُقِل إلى الهند بشكل رسم موغال لطيف، جنسي دنيوي بصورة مميزة. وتطور الفن في زمن كان فيه الفاتحون المسلمون يهدّمون المنحوتات الهندية في المعابد.

لقد تكلمتُ، حتى الآن، على نبذ الصور في سياق ديني حيث ترتبط العملية بمبادىء التناقض بين المادي والروحاني، وبين المنظور وغير المنظور، وبالأفكار حول وحدانية الخلق للخالق. ولكنّ النبذ لم يتوقف هناك. فهو يطبق على الأعمال الدنيويّة كذلك. ففي بداية المسيحية واليهوديّة والإسلام لم تُنبذ الصور والمسارح الدينية وحدها بل كذلك الصور الدنيوية. ولم تكن هذه الفئات، بالفعل، مفصولة في هذه الديانات، إذ أن الله قد خلق كل حياة المادّة. ففي الإسلام، مثلاً، كان تمثيل الأشياء الطبيعية تمثيلاً لخلق الله، ومن هنا تحدّي سلطانه الأسمى. ووحدها المقدمة المتأنية للنقصان تجعل ذلك ممكناً. أريد هنا، بإيجاز كامل، أن أواصل هذه المناقشة في اتجاهات ثلاثة، أولاً بمحاولتي أن أُظهر أنّ هذه الميول كانت حارة في ثقافات أخرى، وليس فقط في المكتوب منها (وإن كانت

المبادىء هنا موسعة بصورة أوضح، وهذه هي طبيعة الكلمة المكتوبة أينما وُجِدت) بل بالشفهي وبصورة مدهشة. ثانياً أودّ أن أشير إلى رفض التمثيل الدنيوي المتوازي. وأخيراً أودّ أن أتساءل عن سبب هذا النوع من المناوبة في كثير من المجتمعات البشرية بين الصور وغيابها، بل تدميرها.

أولاً، في الثقافات الأخرى ليس هناك من اتجاه موحّد في ديانات الشرق الأدنى من ناحية الصور. وكما رأينا كانت البوذيّة ضد مبدأ الأيقونات كما كانت المسيحيَّة في زمنها الأوّل. وماذا عن الهندوسية؟ من المُدَّعى أن ديانة الفيديك المبكرة كانت كذلك. وبكل تأكيد، كما رأينا، أنّ بعض البراهميين اليوم قد شككوا بقيمة الصور؛ حتى الدراما، باستثناء حقبة قصيرة مرّ فيها الكاتب المسرحي كاليداس، لم تكن مظهراً من مظاهر الهندوسيَّة، إلاّ عروض دراما الرقص المدروس مثل كاثاكالي حيث نجد موضوعات دينية. وهم في الأساس من جماعة الكتاب والكلمة مع أنّهم يعترفون بأنّ الآخرين يحتاجون إلى صوَر.

وقد أصبحت الصين واليابان المراكز العظمى للبوذية، ولكن بالتناوب مع معتقدات أخرى ولا سيما الكونفوشيوسية، وفي كل هذه الحالات تناقض بين الصور والكلمة، كما في بوذيَّة زين مثلاً التي كانت تطهريّة من عدّة نواحٍ، وفي الكونفوشيوسيّة التي كانت ترفض التباهي. وكان منشس مهتماً كل الاهتمام بالفجوة القائمة بين الأغنياء والفقراء، وهو هم من الهموم التطهريَّة الكثيرة.

وفي حين نتوقع اتقاناً أعظم لهذه المبادىء في الثقافات المكتوبة، علينا، في رأيي، أن نجد مشكلة التعارض والتناقض حاضرة في ما هو شفهي أيضاً. وليس الآن الزمان والمكان للخوض في هذه المشكلة، ولا سيما أنّي كتبت عنها في مكان آخر (1997). ويبدو لي أنّه من الخطير جداً، أن تكون في أفريقيا مجتمعات بعيدة كل البعد عن تأثير الديانات العالمية، وتجد فيها، على امتداد القارّة، إحجاماً مماثلاً كما في الإسلام واليهودية والمسيحية الأولى (المسيحية اللاحقة استثناء) عن تصوير الرب الأسمى. حتى هذه الثقافات الأفريقية المعروفة بأيقونيّتها العالية في المنحوتات الخشبية، كما نعلم من متاحفنا الأثنوغرافية، لا تقدّم تمثيلاً تصويرياً عن الخالق إذ من المستحيل خلق الخالق أو جعل غير المنظور أصلاً منظوراً. ولا يتوقف هذا على الرب الأسمى وحده، ولكنّ بعض الثقافات الأفريقية هناك تحجم عن رسم أية ألوهية أخرى. وفي رأي قلةٍ منها لا أعتقد متأثرة بالإسلام (وإن كان بعضها كذلك) لا يجوز تصوير أي شيء على الإطلاق.

وانتقلنا هنا من الموضوع الأوّل إلى الموضوع الثاني حول الفن الدنيوي. ففي العالَم الكلاسيكي، كان لأفلاطون رأي دنيوي في الصور عندما أعلن أنه ضد الرسم، مثلاً، لأن ما يقدمه كذب. وكانت لديه مشكلة إذ سبق له أن فكر في كون الكرسي المادي صورة عن كرسي ولا يمكن أن يكون حقيقة جوهرية. وهكذا يكون الرسم مضلِلاً مضاعَفاً. وأن المبدأ القائل بأن التمثيل، بصورة عامة، كذبة، لم يؤخذ به في الحقل الديني فقط، بل أخذ به، في الحقل الدنيوي

أيضاً، آخرون مثل البروتستانت، بالطبع، بطريقة فكرية، كما فعل ذلك في القرن الثامن عشر أسلاف الثورة الفرنسيَّة. فمؤسسو تلك الثورة ناهضوا التمثيل كل المناهضة، ولا نعني بذلك الرسم والنحت فقط، بل كذلك المسرح. وكان الفن الفرنسي، قبل ذلك، قد نجا من التدمير لأنه كان موضوعاً في متحف اللوفر (الملكي سابقاً)، حيث كان في متناول العامّة، وليس محصوراً بالأغنياء. وكذلك في المسرح، كان التصنع والتمثيل الخاطىء، في هذا الفن مرفوضين. وعندما سُمِحَ بالأداء في آخر الأمر، وبالاحتفالات العامة، كان عليهم أن يتمركزوا إلى جانب الصخور والأشجار الحقيقية لا تلك المرسومة على القماش أو الكرتون.

والسؤال الثالث الذي أريد أن أطرحه هو الآتي: إذا كانت مثل هذه الاحتجاجات لا تنحصر بالديانات التوحيدية، بالديانات المكتوبة بشكل عام، ولا تحدث فقط في الثقافات الشفهية، وفي الدنيوية منها، فلماذا يكون ذلك كذلك؟ ويضمّ إلى هذا السؤال المخرج الذي طرحه الناقد ولتر بنجامين عندما تساءل ما إذا كان العالم الحديث قد شهد نهاية هذا التناقض عندما فرضت الصورة نفسها بالصحافة المطبوعة والكاميرا والفيلم والتلفزيون. وهذه الفرضيَّة صحيحة جزئياً على ما أعتقد، ولكننا لا نزال نواجه اعتراضات في موضوع صناعة الصور بشكل فن تجريدي، في روسيا في مطلع القرن العشرين مع كندسكي ومالنكوفيتش، وفي باريس بعد الانطباعيين المتأخرين، وفي الولايات المتحدة مع بولوك وروثكو وكثيرين سواهم. وتأخذ هذه الاعتراضات شكل محاولة إيجاد مجرّد

روحاني، أو طهارة في غياب الأشياء[1].

وفي رأيي أنّ مشكلة الصور تنتج من وضع الجنس البشري لكونه حيواناً رمزيّاً يقوم باستعمال التمثيل في لقائه مع العالم. والقضيّة المحوريَّة في هذا الاستعمال هي اللغة التي تشمل هي نفسها تمثيلاً. ولكنّ التمثيل، سواء في اللغة أم في الصور، ليس الإنسان ولا الشيء ولا العمل على الإطلاق. فكلمة حصان ليست أبداً الحصان المركوب، وليست كلمة «تفّاحة» أو صورة «التفاحة» هي التفّاحة التي يمكن أن تؤكل. فالكلمة والصورة كلتاهما يمكن، في الواقع، أن تقودانا إلى الخطأ[2].

إنّ الموضوع الذي ناقشته هو موضوع جدلي. وهو يدلّ، من هذه الناحية التقسيمية، أنّ الإسلام، والطالبان بنوع خاص، يشاركوننا في إرث مشترك. ففي هذا السياق، على الأقل، من الخطأ الاعتقاد أنّ الإسلام يختلف اختلافاً كلياً عن الحضارة اليهوديَّة ـ

---

(1) راجع جون غولدن، ممرات إلى المجرّد (لندن: تيمز وهيودسن، 2000) والمجلة لجاك فلام «رجال الفضاء»، في نيويورك رفيو اوف بوكس، 48 (2001)، 14 ـ 10.

(2) في مقال عنوانه «صوت الرخام»، كتب الناقد الفني ليونار بركان: «إن قاعدة استرجاع النحت القديم الذي يمثل الشكل الإنساني (وهو ما أسميه التمثيل التصويري) هي أن نمنح الأشياء صوتاً». (بركان 1999: XXIV) ويتحدث عن «الخيال في مناجاة كينونة غائبة» ونحن نعلم ما يريد؛ يتكلم بصورة استعارة على ما يمكن أن يخبرنا، ولكنه مع ذلك يمثل الحقيقة أكثر من الواقع بحيث تغدو خيالاً وكذباً (سرّا 2002: 65).

المسيحيَّة إذ له الكثير من الجذور المماثلة في العهد القديم. ومن وجهة نظر أخرى، أنه من الخطأ أيضاً أن نعتبر المسلمين آخرين لأنهم تركَّزوا في أوروبا منذ القرن الثامن. وفي أيامنا هذه، ربما في بريطانيا مليونا مسلم وفي ألمانيا مليونان، أمّا في فرنسا فعددهم ستة ملايين.

والإشارة إلى التشابهات لا تنكر أنّ لنا قيماً وتفضيلات من خصائصنا. فأنا أتمتع بالسينما أمّا الطالبان فلا. ومع ذلك، إننا قد ننظر إلى تحطيم التماثيل البوذية كعمل بربري وهم أيضاً يرون عملاً بربرياً وجود هذه التماثيل نفسها. وفي الواقع، ليس المسلمون وحدهم بل كذلك البوذيون أنفسهم يأخذون بوجهة النظر هذه، ولا يزال بعض من فئة الزين يمارس التطهريَّة الفكريَّة على طريقته. وكما رأينا، يشكل ذلك جزءاً من تقاليدنا الخاصة أيضاً.

ولنبدأ بجانبي الأمّي، كأبٍ من خلفيّة إسكتلدنيَّة بروتستانتية مشيخيَّة، خلفية إنكلترا الجديدة، فأنا أذكر، كيف، في زياراتي المبكرة لباريس، رُوّعتُ بوفرة الفن الديني، ومعظمه من نوعيَّة سيئة، الذي كان يزيّن الكنائس الكاثوليكية (والكنائس الأرثوذكسية كذلك بفواصلها الأيقونية المغطاة بالأيقونات). ورُوّعتُ كذلك، كمراهق، عندما كنت، في احتفالات الفصح، في كنيسة المادلين في باريس، عندما دعيت إلى الانحناء وتقبيل إكليل الشوك. فهذه التمثيلات، ولو بلا عبادة، أثارت فيّ مشاعر الاشمئزاز كذاك الذي يشعر به أي مسلم.

فقد تغيّرنا. وقد دلّت الدنيوية والعولمة على أنّ الآراء التطهّرية التي كانت لعائلة والدتي لم يعد يأخذ بموجبها إلاّ قلة. ومدينة أدنبورو التي حرّمت المسرح لأكثر من مئتي عام، تقدم، في أيامنا هذه، للعالم أكبر مهرجاناته المسرحيَّة؛ والتطهريون في إنكلترا الجديدة، واليهود في أميركا، الذين كانوا يرفضون التمثيل المسرحي وكل الأنواع الفنيَّة، هم اليوم، في العالم، زعماء السينما والمسرح بنظام النشاط الفني (ومع ذلك لا يزال الكنيس والمقابر مستمرة في رفض الصور، كما كانت الحال مع التطهريين لعدّة سنوات). فالأزمنة تغيرت، والحياة أصبحت أغنى. وأميركا التي كانت، في القرن الثامن عشر، صحراء ثقافيَّة (بالمعنى الفني) ذات ثقافة ضئيلة في الأداء، أصبحت اليوم وسيلة الثقافة الأبرز في العالم، تصدّر إنتاجها إلى أنحاء الكرة الأرضيَّة. وهذا ما يصح، ولو بدرجة أدنى، في فرنسا حيث اطّلعت الثورة على عدد من المناقشات التي دارت في القرن الثامن عشر، فحاولت أن تتخلص من المسرح ومن الرسم اللذين نظرت إليهما كنشاطات أرستقراطية؛ وفي ما بعد، وكما جرى في الولايات المتحدة، أصبحت فرنسا مركزاً بارزاً لإنتاجهما كليهما.

وعلينا أن نلاحظ أن التمثيل الذي هو من نوع معيَّن، واللغة من هذا النوع، هو أساسيّ في حياة الناس، ولكنْ، ليست كل الأنواع أساسية في كل الأزمنة، لأن بعضها يثير نوعاً من الشك، وهذه الشكوك قد تُرجِم شكلها المتطرف بتدمير تماثيل باميان.

لقد حاولت أن أغطي مساحة كبيرة من الأرض، ربما أكثر من

اللازم، بمساحة صغيرة لأني كنت أنوي محاولة لإيجاز التفاعل بين أوروبا والاسلام، فأشير إلى مشاركة الإسلام، سلباً وإيجاباً، في تلك القارّة، وإلى جذوره الشبيهة باليهودية والمسيحيَّة. وبعد أن كانوا منبوذين لعدّة قرون، عاد المسلمون بأعداد كبيرة إلى تلك القارة، ولكنهم ما عادوا كفاتحين بل كمهاجرين. وفي كلتا الطاقتين كان عليهم أن يقدموا الشيء الكثير. بالأمس كانوا الحافز في الحياة الثقافيَّة والفكريَّة، في عصر الانبعاث نفسه، أمّا في أيامنا هذه، فهم يشكلون جزءاً متصاعداً من القوة العاملة التي تحتاج إليها أوروبا لسدّ النقص في عدد سكانها المتراجع. وسواء في الحاضر أم في الماضي لا يمكن أن يعتبر المسلمون هم الآخرين. وحتى في آسيا تقترب التقاليد الإسلاميَّة من التقاليد المسيحيَّة واليهويَّة. والمسلمون جزء مهم من المسرح الأوروبي.



المراجع والمصادر

Abulafia, D. 1994. *A Mediterranean Emporium: The Catalan Kingdom of Majorca*. Cambridge: Cambridge University Press.

Allievi, S. 1994. Le retour de l'Islam: la présence musulmane entre histoire et actualité. *Bulletin de l'Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain* (IRMC), NS 22/3, 3–8.

Allievi, S., and Dassetto, F. 1993. *Il ritorno dell' Islam: i Musulmani in Italia*. Rome: Lavoro.

Ancién, M. et al. 1998. *L'Islam i Catalunya*. Barcelona: Lunwerg.

Armani, M. 1935. *Storia del Musulmani di Sicilia*, 2nd edn, 3 vols. Catania.

Barkan, L. 1999. *Unearthing the Past: Archaeology and Aesthetics in the Making of Renaissance Culture*. New Haven: Yale University Press.

Bell, J. N. 1979. *Love Theory in Later Hanbalite Islam*. Albany: State University of New York Press.

Birmingham, D. 1993. *A Concise History of Portugal*. Cambridge: Cambridge University Press.

Boase, R. 1977. *The Origin and Meaning of Courtly Love*. Manchester: Manchester University Press.

Boase, R. 1989. The disputed heritage: Europe's cultural debt to the Arabs. *Bulletin of Hispanic Studies*, 66.

Boase, R. 1994. Arab influences on European love-poetry. In S. K. Jayyusi (ed.) *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: Brill.

Boldrick, S., Park, D., and Williamson, P. (eds) 2002. *Wonder: Painted Sculpture from Medieval England*. Leeds: Henry Moore Institute.

Braudel, F. 1972–3. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, trans. S. Reynolds. London: Collins.
Briggs, M. S. 1931. Architecture. In T. Arnold and A. Guillaume (eds) *The Legacy of Islam*. Oxford: Clarendon Press, 155–79.
Briggs, M. S. 1933. Gothic architecture and Persian origins. *Burlington Magazine*, 1, 183–9.
Brinker, H. 2001. Early Buddhist art in China. In L. Michel (ed.) *The Return of the Buddha: The Qingshou Discoveries*. London: Royal Academy of Arts.
Brion, M. 1996. *Les Peintres de Dieu*. Paris.
Brough, J. 1968. *Poems from the Sanskrit*. Harmondsworth: Penguin.
Bürgel, J. C. 1988. *The Feather of Simurgh: The 'Licit Magic' of the Arts in Medieval Islam*. New York: New York University Press.
Bürgel, J. C. 1994. Ecstasy and control in Andalusi art: steps towards a new approach. In S. K. Jayyusi (ed.) *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: Brill.
Burke, P. 1998. *The European Renaissance: Centres and Peripheries*. Oxford: Blackwell.
Burnett, C. 1997. *The Introduction of Arabic Learning into England*. London: British Library.
Burton, R. F. 1894. *The Book of the Thousand Nights and a Night*, 12 vols. London: Nichols.
Campbell, D. 1926. *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages*. London: Kegan Paul.
Cardini, F. 1999. *Europe and Islam*. Oxford: Blackwell.
Christensen, E. 1980. *The Northern Crusades: The Baltic and the Catholic Frontier, 1100–1525*. New York: Macmillan.
Colley, L. 2002. *Captives, Britain, Empire and the World 1600–1850*. London: Cape.
Constable, O. R. 1994. Muslim merchants in Andalusi international trade. In S. K. Jayyusi (ed.) *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: Brill.
Daniel, N. 1962. *Islam and the West: The Making of an Image*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
Daniel, N. 1975. *The Arabs and Mediaeval Europe*. London: Longman.
de Castro, T. 2002. L'émergence d'une identité alimentaire: musulmans et chrétiens dans la royaume de Grenade. In M. Bruegel and B. Laurioux (eds) *Histoire et identités alimentaires en Europe*. Paris: Hachette.

de Martino, A. 1988. Constantino Africano. In M. Pasca (ed.) *La scuola medica Salernitana: storia, immagini, manoscritti del' XI al XIII secolo*. Naples: Electa.
Despić-Popović, H. 1999. article in *Liberation*, 31 March.
Dickie, J. 1994. Granada: a case study of Arab urbanism in Muslim Spain. In S. K. Jayyusi (ed.) *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: Brill.
Dodds, J. 1994a. The mudejar tradition of architecture. In S. K. Jayyusi (ed.) *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: Brill.
Dodds, J. 1994b. The arts of al-Andalus. In S. K. Jayyusi (ed.) *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: Brill.
Dozy, R. 1913. *Spanish Islam: A History of the Moslems in Spain*, trans. F. G. Stokes. London: Chatto & Windus.
Dumont, H. 1970. *Homo hierarchicus: The Caste System and its Implications*, trans. M. Sainsbury. London: Weidenfeld & Nicolson.
Durrell, L. 1959. *Bitter Lemons*. London: Faber.
Eagleton, T. 1999. Nationalism and the case of Ireland. *New Left Review*, 234, 4–61.
Ebin, V. 1996. Making room versus creating space. In B. Metcalf (ed.) *Making Muslim Space in North America and Europe*. Berkeley: University of California Press.
Edwards, D. 2003. Caravans of martyrs: sacrifice in Afghanistan. Paper given at the conference on 'Cultures of Violence?', St John's College, Cambridge.
Finley, M. I., Mack Smith, D., and Duggan, C. 1986. *A History of Sicily*. London: Chatto & Windus.
Fischer-Galati, S. A. 1959. *Ottoman Imperialism and German Protestantism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Fisher, G. 1957. *Barbary Legend*. Oxford: Clarendon Press.
Frazer, J. 1890. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, 2 vols. London: Macmillan.
Gabrieli, F. (ed.) 1983. *Histoire et civilisation de l'Islam en Europe: Arabes et Turcs en Occident du VIIe au XXe siècle*. Paris: Bordas.
García, E. 2002. La diététique arabe, reflet d'une réalité quotidienne ou d'une tradition fossilisée. Paper given at the conference of the IEHA, Tours, December 2002.
García, P. G. 1992. Análisis de las Antiguas 'Relaciones de Moros y Christianos de Laroles' (La Alpujarra). *Gazeta de Antropologia*, 9.
Geanakoplos, D. J. 1962. *Greek Scholars in Venice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Geanakoplos, D. J. 1966. *Byzantine East and Latin West*. Oxford: Blackwell.

Gellner, E. 1963. Sanctity, Puritanism, secularization and nationalism in North Africa. *Archives de Sociologie des Religions*, 8, 71–86.

Gellner, E. 1968. A pendulum swing theory of Islam. *Annales Marocaines de Sociologie*, 4–14.

Gellner, E. 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.

Gernet, J. [1972] 1982. *A History of Chinese Civilization*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gibbon, E. [1776–88] 1887. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. London.

Giddens, A. 1985. *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, vol. 2: *The Nation-State and Violence*. Cambridge: Polity.

Giffen, L. A. 1971. *Theory of Profane Love among the Arabs: The Development of the Genre*. New York: New York University Press.

Glick, T. F. 1970. *Irrigation and Society in Medieval Valencia*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Glick, T. F. 1979. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages: Comparative Perspectives on Social and Cultural Formations*. Princeton: Princeton University Press.

Goody, J. 1983. *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goody, J. 1997. *Representations and Contradictions: Ambivalence towards Images, Theatre, Fiction, Relics and Sexuality*. Oxford: Blackwell.

Goody, J. 1998. *Food and Love*. London: Verso.

Grabar, O. 1994. Two paradoxes in the Islamic art of the Spanish peninsula. In S. K. Jayyusi (ed.) *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: Brill.

Guichard, P. 1977. *Structures sociales 'orientales' et 'occidentales' dans l'Espagne musulmane*. Paris: Mouton.

Guichard, P. 1994. The social history of Muslim Spain. In S. K. Jayyusi (ed.) *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: Brill.

Gustavino Gallent, G. 1969. *La fiesta de Moros y Christianos y su problemática*. Madrid.

Halliday, F. 1995. *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East*. London: Tauris.

Hamilton, A. 2001. *Arab Culture and Ottoman Magnificence in Antwerp's Golden Age*. Oxford: Oxford University Press.

Haskins, C. H. 1924. *Studies in the History of Mediaeval Science*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Haskins, C. H. 1927. *The Renaissance of the Twelfth Century*. New York.
Hasluck, M. 1954. *The Unwritten Law in Albania*. Cambridge: Cambridge University Press.
Heyberger, B. 2002. Les Européens vus par les Libanais (XVIe–XIXe siècles). In B. Heyberger and C.-M. Welbiner, *Les Européens vus par les Libanais à l'époque ottoman*. Beirut.
Hibbert, C. [1974] 1979. *The Rise and Fall of the House of Medici*. Harmondsworth: Penguin.
Hillenbrand, R. 1994. 'The ornament of the world': medieval Cordoba as a cultural centre. In S. K. Jayyusi (ed.) *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: Brill.
Hobsbawm, E. 1990. *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
Hodges, R., and Whitehouse, D. 1983. *Mohammed, Charlemagne and the Origins of Europe*. London: Duckworth.
Howard, D. 2000. *Venice and the East: The Impact of the Islamic World on Venetian Architecture 1100–1500*. New Haven: Yale University Press.
Ibn Hazm 1953. *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*, trans. A. J. Arberry. London: Luzac.
Jacquart, D., and Micheau, F. 1990. *La Médecine arabe et l'Occident médiéval*. Paris: Maisonneuve & Larose.
Jardine, L., and Brotton, J. 2000. *Global Interests: Renaissance Art between East and West*. London: Reaktion.
Jayyusi, S. K. (ed.) 1994. *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: Brill.
Kaltanbach, J.-H., and Tribalat, M. 2002. *La République et l'Islam: entre crainte et aveuglement*. Paris: Gallimard.
Kepel, G. [1987] 1991. *Les Banlieues de l'Islam: naissance d'une religion en France*. Paris: Le Seuil.
Khosrokhavar, F. 1995. *Le Foulard et la République*. Paris: La Découverte.
Khosrokhavar, F. 1997. *L'Islam des jeunes*. Paris: Flammarion.
Khosrokhavar, F. 2002. *Les Nouveaux Martyrs d'Allah*. Paris: Flammarion.
Lemaires, G.-G. 2001. *The Orient in Western Art*. Cologne.
Leveau, R., and Mohsen-Finan, K. 2001. France-Allemagne: nouvelles perspectives, identités et sociétés. In R. Leveau, K. Mohsen-Finan and C. Wihtol de Wenden, *L'Islam en France et en Allemagne: identités et citoyennetés*. Paris: La Documentation française.

Lévi-Provençal, E. 1931. *L'Espagne musulmane en Xe siècle*. Paris: Maisonneuve & Larose.
Lewis, A. 1958. The closing of the European frontier. *Spectrum*, 33.
Lewis, B. 1982. *The Muslim Discovery of Europe*. New York and London: W. W. Norton.
Lewis, B. 1993. *Islam and the West*. Oxford: Oxford University Press.
Lewis, B., and Schnapper, D. (eds) 1992. *Musulmans en Europe*. Arles: Actes Sud.
Linehan, P. 2001. At the Spanish frontier. In P. Linehan and J. L. Nelson (eds), *The Medieval World*. London: Routledge.
López-Baralt, L. 1994. The legacy of Islam in Spanish literature. In S. K. Jayyusi (ed.) *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: Brill.
Lynch, J. 1965. *Spain under the Habsburgs*. Oxford: Blackwell.
McCormick, M. 2001. *Origins of the European Economy: Communications and Commerce* AD *300–900*. Cambridge: Cambridge University Press.
McCormick, M. 2002. New light on the 'Dark Ages': how the slave trade fuelled the Carolingian economy. *Past and Present*, 177, 17–54.
McEvedy, C. 1992. *New Penguin Atlas of Medieval History*. Harmondsworth: Penguin.
Mahdi, M. 1984. *The Thousand and One Nights from the Earliest Sources*. Leiden: Brill.
Malcolm, N. 1998. *Kosovo: A Short History*. London: Macmillan.
Markovits, C. 2000. *The Global World of Indian Merchants 1750–1947: Traders of Sind from Bukhara to Panama*. Cambridge: Cambridge University Press.
Martin, E. 1900. *Histoire de la ville de Lodève*. Montpellier: Lecoeur.
Matar, N. 1999. *Turks, Moors and Englishmen in the Age of Discovery*. New York: Columbia University Press.
Menocal, M. R. 1987. *The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Metlitzki, D. 1977. *The Matter of Araby in Medieval England*. New Haven: Yale University Press.
Montaigne, M. 1685. *Essays*, trans. C. Cotton. London: Gillyflower.
Nakosteen, M. K., and Szyliowicz, J. S. 1997. History of education (Muslim). *In Encylopaedia Britannica*, 15th edn, vol. 18, 16–17.
Nykl, A. R. 1946. *Hispano-Arab Poetry and its Relations with the Old Provençal Troubadours*. Baltimore: J. H. Furst.

O'Brien, D. B. C. 1971. *The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*. Oxford: Clarendon Press.

Pacey, A. 1990. *Technology in World Civilization*. Cambridge, MA: MIT Press.

Parrain, C. 1964. Rapports de production et développement des forces productives: l'example du moulin à eau. *La Pensée*, 115, 55–70.

Pirenne, H. 1939. *Mohammed and Charlemagne*, trans. B. Miall. London: Allen & Unwin.

Prutz, H. 1883. *Die Kulturgeschichte der Kreuzzuge*. Berlin.

Pryor, J. H. 1988. *Geography, Technology and War: Studies in the Maritime History of the Mediterranean 649–1571*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rath, J. et al. 2001. *Western Europe and its Islam*. Leiden.

Reinaud, J. T. 1836. *Invasions des Sarrazins en France et de France en Savoie, en Piémont et dans la Suisse, pendant les VIIIe, IXe et Xe siècles de notre ère, d'après des auteurs chrétiens et mahometans*. Paris.

Robb, P. 1996. *Midnight in Sicily*. London: Harvill Press.

Roden, C. 1985. *A New Book of Middle Eastern Food*. Harmondsworth: Penguin.

Rodinson, M. 1980. *La Fascination de l'Islam*. Paris.

Runciman, S. 1969. *A History of the Crusades*, ed. K. M. Selton, 2nd edn. Madison.

Said, E. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon.

Sant Cassia, P. (forthcoming). *Memories of Conflict*. Oxford.

Saynes, J. et al. 1986. *Histoire de Béziers*. Toulouse.

Sells, M. A. 1996. *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*. Berkeley: University of California Press.

Sen, F. 2002. *Islam in Deutschland*. Munich: Beck.

Serra, I. 2002. The voice of marble: prosopopoeic of the past in present Italy. *Florida Atlantic Comparative Studies*, 5, 65–80.

Soskice, J. M. 1996. Sight and vision in medieval Christian thought. In T. Brennan and M. Jay (eds) *Vision in Context*. New York and London: Routledge.

Southern, R. 1978. *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Stimson, D. (ed.) 1962. *Sarton on the History of Science*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tasso, T. [1600] 1853. *Jerusalem Recovered*, trans. E. Fairfax. London.
Terrasse, M. 2001. *Islam et Occident méditerranéen: de la conquête aux Ottomans*. Paris: Comité des travaux historiques et scientifiques.
Tietze, N. 2001. 'Être musulman' en France et en Allemagne. In R. Leveau, K. Mohsen-Finan and C. Wihtol de Wenden, *L'Islam en France et en Allemagne: identités et citoyennetés*. Paris: La Documentation française.
Toaff, A. 2000. *Mangiare alla Giudia*. Bologna.
Torres, C., and Macias, S. 1998. *O legado Islâmico em Portugal*. Lisbon: Fundação Circulo Leitores.
Vernet, J. 1985. *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*. Paris.
Vernet, J. 1994. Natural and technical sciences in al-Andalus. In S. K. Jayyusi (ed.) *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: Brill.
Viguera, M. 1994. Aṣluḥu li 'l-ma'ālī: on the social status of Andalusī women. In S. K. Jayyusi (ed.) *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: Brill.
Wachtel, N. 1971. *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530–1570)*. Madrid.
Waines, D. 1989. *In a Caliph's Kitchen: The Golden Age of the Arab Table*. London: Riad El-Rayyes.
Wallerstein, I. 1974. *The Modern World-System*. New York and London: Academic Press.
Warton, T. [1774] 1871. *History of English Poetry from the Twelfth to the Close of the Sixteenth Century*, ed. R. C. Hezlitt. London: Reeves & Tanner.
Watt, W. M. 1991. *Muslim–Christian Encounters*. London: Routledge.
Wickham, C. 1994. *Land and Power: Studies in Italian and European Social History, 400–1200*. London: British School at Rome.
Wright, O. 1994. Music in Islamic Spain. In S. K. Jayyusi (ed.) *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: Brill.
Yahya, D. 1981. *Morocco in the Sixteenth Century*. Harlow: Longman.
Yalman, N. 2001. Further observations on love. *Cultural Horizons: A Festschrift in Honor of Talat S. Halman*, ed. J. L. Warner. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
Zafrani, H. 1996. *Juifs d'Andalousie et du Maghreb*. Paris: Maisonneuve & Larose.

الفهرس

عويدات للنشر والطباعة 1066/ 2006